RESPON INTELEKTUAL MUSLIM INDONESIA TERHADAP GAGASAN DAN GERAKAN ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN

Ubaidillah Marsan

Parist
PARADIGMA INSTITUTE
UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

RESPON INTELEKTUAL MUSLIM INDONESIA TERHADAP GAGASAN DAN GERAKAN ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN

Ubaidillah Marsan

Parist
PARADIGMA INSTITUTE

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Gagasan
dan Gerakan Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Penulis Ubaidillah Marsan
Penerbit Paradigma Institute, Kudus
ISBN 978-602-70129-7-4
Viii+158, ukuran buku 16 x 23 cm

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur ke hadirat Allah Swt. berkat rahmat dan hidayahNya penulisan buku yang semula merupakan Disertasi penulis berjudul Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Gagasan dan Gerakan Islamisasi Ilmu Pengetahuan dapat terselesaikan. Shalawat dan salam juga disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw. yang memberikan kesadaran kepada umatnya akan keutamaan ilmu pengetahuan.

Dukungan berbagai pihak telah diberikan selama penulis studi di Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, sudah selayaknya di sini penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Amani Lubis MA, Direktur Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Phil, Asep Saepudin Jahar, MA dan Ketua Program Studi Doktor, Prof. Dr. Didin Saepudin, MA.

Ucapan terima kasih secara khusus penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA, CBE (alm) dan Prof. Dr. Murodi, MA yang berkenan menjadi promotor penulis sekaligus memberikan masukan, kritik dan saran berharga keduanya di saat berkonsultasi dan kegiatan bimbingan penulisan. Secara khusus juga, ucapan terima kasih disampaikan kepada Prof. Dr. M. Amin Abdullah, MA yang berkenan meluangkan waktunya dan memberikan respon berharga atas serangkaian pertanyaan penulis dalam wawancara terkait berbagai isu di seputar Islamisasi ilmu pengetahuan.

Kepada para dosen, Prof. Dr. Suwito, MA (alm), Dr. Yusuf Rahman, MA, Dr. Ali Munhanif, MA, Dr. Fuad Jabli, MA, Prof. Dr. Husni Rahim, MA, Prof. Dr. Iik Arifin Mansurnoor, MA, Prof. Dr. Huzaimah T. Yanggo, MA (alm), Prof. Dr. Ahmad Rodoni, MM, Dr. M. Zuhdi, M.Ed, Prof. Dr. Andi Faisal Bakti, MA, Prof. Dr. Yunasril Ali, MA, Prof. Dr. Amani Burhanudin Lubis, MA, Prof. Dr. Zainun Kamal, MA, Prof. Dr. Ir. Asep Saefuddin, M.Sc yang banyak memberikan pelajaran berharga sekaligus bimbingan bagaimana sebaiknya menulis, baik pada kesempatan ujian *Work In Progress*, ujian Pendahuluan Disertasi maupun pada saat konsultasi dan klarifikasi.

Kepada para kolega penulis dan teman-teman sejawat di lingkungan Kementerian Agama RI, penulis ucapkan terima kasih atas dukungan berharga selama studi.

Pada kesempatan ini juga penulis sampaikan penghargaan setinggi-tingginya kepada Ibunda Penulis, Hj. Yumnah Ramli (alm), Ayahanda H. Marsan (alm) dan Kanda Nur'ani serta keluarga kecil penulis, Multazamah, Viki, Indy dan Aidah. Dari mereka ini penulis menerima semangat dan motivasi untuk terus berkarya dan berbuat.

Ucapan yang sama juga penulis sampaikan kepada semua pihak yang penuh ketulusan dan mendukung penulis baik semasa studi maupun saat-saat akhir penyelesaian studi yang tidak dituliskan nama-nama mereka di sini. Kepada Allah jualah penulis serahkan, semoga Allah Swt. membalas kebaikan mereka semua dengan yang terbaik dan menjadikannya sebagai bagian dari amal ibadah.

Pada kesempatan ini pula penulis berharap kepada para ahli dan cerdik pandai kiranya dapat memberikan kritik dan saran berharga atas berbagai kekurangan dalam penulisan buku ini guna perbaikan baik substansi mapun teknis penulisan yang memang masih banyak kekurangan.

Jakarta, Oktober 2022

PEDOMAN TRANSLITERASI

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

Panjang : ā = ا ; ī = ي ; ū = و
Diftong : ay = اي ; aw = او

معهد التربيّة الاسلامية دار الرحمن

PONDOK PESANTREN
DAARUL RAHMAN
JAKARTA – INDONESIA

DAFTAR ISI

Kata Pengantar ..... **iii**
Pedoman Transliterasi ..... **v**
Daftar Isi ..... **vii**

BAB I PENDAHULUAN **1**
A. Problematika Islamisasi Ilmu Pengetahuan 1
B. Permasalahan dan Fokus Studi 18
C. Studi yang Relevan 21

BAB II ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN DALAM KONSTRUK PEMIKIRAN ISLAM **29**
A. Epistemologi dan Ilmu Pengetahuan 29
B. Islam *vis a vis* Modernisasi 40
C. *Raison d'Etre* dan Respon Islamisasi Ilmu Pengetahuan 49

BAB III INTELEKTUAL MUSLIM INDONESIA DAN ARUS MODERNISASI ISLAM ABAD KE-19 – 20 M **63**
A. Latar Belakang Sosio-Politik 63
1. Modernisasi Islam Abad Ke-20 67
2. Modernisasi Islam Kontemporer 71
B. Peran Strategis Intelektual Muslim 74
C. Peran Strategis Lembaga Pusat Studi dan Penelitian 79

BAB IV ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN DAN RESPON INTELEKTUAL MUSLIM INDONESIA **85**
A. Respon Kritis 86
B. Respon Akomodasionis 99
C. Respon Idealis 111

BAB V PENUTUP **119**

DAFTAR PUSTAKA **123**
BIODATA **157**

tempo.co
UBAIDILLAH MARSAN
PENGAMAT SOSIAL KEAGAMAAN

BAB I

PENDAHULUAN

A. Problematika Islmisasi Ilmu Pengetahuan

Gagasan dan gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan yang disuarakan Isma'il al-Faruqi dan Syed Muhammad Naquib al-Attas kini memasuki dekade keempat. Seiring dengan pembicaraan dan diskusi tentang gagasan dan gerakan tersebut, perdebatan dan kompromi terkait persoalan-persoalan filosofi, legitimasi dan bahkan politik, gagasan dan gerakan ini pun terus bergulir.[1] Dalam konteks ini Islamisasi dilihat sebagai dinamika dari sebuah gagasan dan gerakan pemikiran di kalangan intelektual Muslim, yang hingga hari ini masih terus berlanjut mengenai pandangan Islam terhadap pengetahuan *vis a vis* sains Barat.

Gagasan dan gerakan Islamisasi dimaksudkan oleh para penggagasnya, sebagai salah satu bentuk respon terhadap berbagai keterpurukan yang menimpa masyarakat Muslim di bidang pengetahuan dan aktivitas sosial yang dibahasakan al-Faurqi dengan *malaise of the*

---

[1]Tentang ini seperti didiskusikan Christopher A. Furlow, "The Islamization of Knowledge: Philosophy, Legitimation, and Politics," *Social Epistemology*, Vol. 10, Nos. 3/4, 1996, 259-271. Sebagai umum diketahui, Islamisasi ilmu pengetahuan muncul di era 1970-an dengan tokohnya Isma'il Raji al-Faruqi dan Syed Muhammad Naquib al-Attas yang sering digambarkan sebagai banyak kesamaan sekaligus perbedaan dalam mencetuskan ide-ide Islamisasi masing-masing. Al-Faruqi menegaskan ide-idenya dengan pembentukan lembaga semacam yayasan pada tahun 1981, *The International Institute of Islamic Thought* (IIIT) yang berlokasi di Herndon-Virginia, Amerika Serikat. Sementara al-Attas dengan dukungan politik Malaysia ketika itu, membentuk *International Institute of Islamic Thought and Civiliztion* (ISTAC) yang berlokasi di Kuala Lumpur. Tentang ini telah banyak dibahas baik dalam penelitian maupun artikel, antara lain; Mohamed Aslam Haneef dengan penelitiannya, *A Critical Survey of Islamization of Knowledge* (Kuala Lumpur: International Islamic University Press, 2005), Sirajul Arifin, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Menimbang Konsep Al-Attas, Al-Faruqi dan Sardar," (http://eprints.sunan-ampel.ac.id/eprint/432, diakses pada 22 Juni 2012, Ahmad Bazli Shafie, "Konsep Islamisasi Ilmu Al-Attas dan Al-Faruqi," *Islamia*, Vol. II No. 3/Desember 2005.

ummah,[2] yakni keterpurukan pada tingkat yang paling tidak menguntungkan. Keterpurukan ini bersumber dari cara pandang masyarakat Muslim terhadap realitas kehidupannya sendiri yang dapat dilihat dari sistem pendidikan Dunia Islam yang mengalami disorientasi atau tepatnya deislamisasi yang disebabkan oleh sistem pendidikan sekular.

Seperti diketahui, sekularisasi tidak dapat dipisahkan dari pengalaman keagamaan orang-orang Eropa (Barat) masa lampau yang tidak hanya melahirkan paham sekular, juga mengakibatkan penurunan jumlah penganut Kristen. Ninian Smart menjelaskan dua fakta penyebab mendasar dari itu semua. Pertama, adanya pertumbuhan skeptisisme keagamaan di kalangan kelas terdidik masyarakat Eropa. Skeptisisme keagamaan ini dipicu oleh akar-akar filosofis rasionalisme yang mulai bergulir sejak abad ke-16 yang diusung oleh para filosof Eropa dengan tokoh semisal Christian Wolf (Jerman) dan Lessing (Inggris). Seperti disimpulkan Smart, pemikiran filosifis tersebut membawa perubahan mendasar terhadap cara pandang masyarakat Eropa di bidang ilmu pengetahuan dan interpretasi literal Bibel, kemudian terjadilah bentuk ketidaksesuaian antara sains dengan teologi Kristen pada masa itu.[3]

Kedua, revolusi industri yang mendorong perubahan gaya hidup masyarakat Eropa yang tinggal di kota-kota dengan menekuni jenis pekerjaan baru serta kehidupan modern yang menghancurkan pola-pola sosial tradisional dan menjauhkan masyarakat dari gereja.[4] Pada puncaknya, sekularisasi menjadi "pembebasan manusia dari agama dan metafisika" serta "pembebasan tajam antara agama dan ilmu pengetahuan".[5]

Sejak abad ke-17 wilayah-wilayah yang banyak didiami masyarakat Muslim berada dalam kekuasaan bangsa-bangsa Eropa, melalui sistem kolonial yang turut mewarnai kehidupan sosial, termasuk bidang ilmu pengetahuan dan teknologi yang mengakibatkan disintegrasi politik dan berbagai keterbelakangan kehidupan sosial-ekonomi dan intelektual. Terbebasnya wilayah-wilayah Muslim setelah Perang Dunia II membawa angin baru dalam kehidupan masyarakat Muslim sekaligus

---

[2]Isma'il Raji Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Washington D.C: International Institute of Islamic Thought,1982), 1-5.

[3]Ninian Smart, *The Religious Experience* (New York: Macmillan Inc., 1991), 20.

[4]Ninian Smart, *The Religious,* 21. Lihat pula Bernard Delfgaauw, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1992), 111.

[5]Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993), 20.

tantangan terhadap berbagai upaya yang disebut Azyumardi Azra sebagai revitalisasi Islam atau membangkitkan kembali Islam.[6]

Gerakan revitalisasi bertujuan tidak hanya sekedar menyelaraskan kehidupan masyarakat Muslim dengan ketentuan-ketentuan syariah, tetapi juga dalam kehidupan sosial yang lebih luas. Pengalaman keterpurukan dan disorientasi masyarakat Muslim pula yang menjadi salah satu pemicu munculnya berbagai gagasan revitalisasi.[7]

Upaya revitalisasi ini sebagai kelanjutan dari upaya para ulama pada babakan sejarah pemikiran Islam abad ke-19, dengan tujuan utama menggapai kembali kemajuan yang pernah dicapai umat Islam pada periode awal. Upaya-upaya ini kemudian melahirkan pembaharuan dengan tokoh-tokohnya seperti Syah Waliullah di Anak Benua India, al-Thahtawi, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, di Mesir.[8]

Dilihat dari tujuan utama revitalisasi ini, terdapat beberapa kesamaan dengan apa yang dimaksudkan dengan pemikiran dan gerakan Islamisasi, yaitu sama-sama mementingkan upaya perbaikan terhadap kehidupan umat Islam di berbagai belahan Dunia Islam, untuk keluar dari berbagai ketertinggalan dan keterpurukan, serta dominasi pemikiran rasional sekular orang-orang Eropa yang terlepas dari ikatan agama.[9]

Sebagaimana diketahui, persoalan sekularisasi bukan penyebab satu-satunya persoalan umat Islam di era modern. Secara internal, umat Islam juga punya persoalan tersendiri terkait dikotomi antara ilmu-ilmu profan dengan ilmu-ilmu sakral. Seyyed Hossein Nasr rmemberikan catatan bahwa fenomena ini dibahasakannya sebagai "nestapa" yang tidak hanya terjadi di bidang intelektual dan disiplin ilmu, namun terjadi pula pada dunia seni, musik dan arsitektur Islam.[10]

Persoalan internal lainnya adalah persoalan antara pemikiran rasional Islam dengan pemikiran tradisional yang ditandai dengan penafsiran yang terikat dengan Al-Qur'an dan hadis serta hasil-hasil *ijtihād* para ulama zaman klasik yang berakibat pada keterbatasan berpikir.

---

[6]Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2002), 14-15.

[7]Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam,*15.

[8]Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 10-41.

[9]Harun Nasution, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995), 8.

[10]Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern* (Bandung: Pustaka, 1983), 32-33.

Dalam perjalanannya, Islamisasi yang disuarakan al-Faruqi dan al-Attas mengarahkan gagasannya mengenai prinsip-prinsip ilmu pengetahuan yang bersumber dari doktrin Islam diiringi dengan menghidupkan kembali semangat *ijtihād*. Islamisasi kemudian menawarkan epistemologi, meskipun diakui sebagai belum final, namun secara substantif dinilai para penggagasnya sebagai jawaban atas *malaise of the ummah,* sekaligus sebagai respon terhadap sekularisasi dengan cara mengedepankan prinsip-prinsip epistemologi yang "diakui" Islam.

Dalam bahasa lain, epistemologi ini kembali mempertegas bahwa Al-Qur'an sangat menekankan aspek bimbingan terhadap manusia yang tidak terpisahkan dari otoritas keagamaan dalam rangka mencari berbagai kemungkinan perolehan pengetahuan. Dalam praktiknya, prinsip tersebut harus dijadikan sebagai *weltanschauung*[11] dalam berbagai aktivitas pemikiran. Sebagai prinsip etis, Al-Qur'an menggugah pikiran dalam melakukan tinjauan kritis, baik terhadap tradisi Islam sendiri maupun metodologi Barat guna perbaikan sistem pemikiran, pendidikan dan aktivitas sosial masyarakat Muslim di berbagai belahan Dunia Islam.

Sebagai basis epistemologi, tauhid dalam gagasan al-Faruqi dijadikan sebagai pandangan dunia dalam setiap aktivitas memahami realitas dan kerja-kerja intelektual pada umumnya. Prinsip ini dimaknainya sebagai kesatupaduan dalam aktivitas intelektual tersebut, yang berarti pula penolakan terhadap dikotomi yang menjadi watak dari kata sekular. Lebih lanjut dijelaskan pula bahwa tauhid terdiri dari tiga prinsip, yang salah satunya adalah penolakan terhadap berbagai kontradiksi sejati.[12]

Selain itu, tauhid dipahami lebih lanjut sebagai pandangan terpadu dan koheren tentang makna pluralitas metodologi yang bersumber dari pandangan Al-Qur'an tentang realitas dan tentang kedudukan dalam realitas.[13] Prinsip ini menolak adanya dualitas dan dalam waktu yang bersamaan, ia sebagai basis epistemologi yang

---

[11]Murtadha Muthahari memberikan pengertian konsep *weltanschauung* atau pandangan dunia sebagai aliran pemikiran dan filosofi kehidupan yang didasari atas kepercayaan, pandangan dan sistem nilai ataupun suatu penjelasan dan analisis mengenai dunia. Konsepsi serupa ini memberikan pengertian bahwa suatu mazhab tertentu memberikan penilaiannya terhadap alam dan manusia sekaligus keberpihakan yang diambil sebagai fondasi intelektual dan prinsip mazhab tersebut. Fondasi seperti ini disebut juga dengan pandangan dunia (*world view*), Murtadha Muthahari, *Foundation of Islamic Thought, God, Men and Universe* (Barkeley: Mizan, 1985), 67.

[12]Isma'il Raji Al-Faruqi, *Tauhid* (Bandung: Pustaka, 1995), 10.

[13]Osman Bakar, *Tawhid and Science Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Maziza Sdn Bhd), 17.

memungkinkan terbukanya pengembangan pemikiran, gerakan dan perbaikan sistem pendidikan Islam, sebagai pangkal tolak dari perbaikan kehidupan masyarakat Muslim yang lebih luas, sekaligus sebagai pandangan dunia yang harus diaplikasikan ke dalam berbagai lapangan kehidupan.

Sementara itu, al-Attas antara lain menekankan pada perlunya melakukan penilaian dan pemilahan terhadap unsur-unsur dan konsep-konsep utama Barat dari ilmu pengetahuan dan menggantikannya dengan konsep-konsep utama Islam ke dalam ilmu pengetahuan. Istilah ini kemudian dikenal dengan term *dewesternisasi*[14] yang dalam praktiknya mengeliminir unsur-unsur dan konsep-konsep pokok yang membentuk kebudayaan dan peradaban Barat, khususnya dalam ilmu-ilmu kemanusiaan.[15]

Sebagai gagasan, Islamisasi mendapat respon para intelektual Muslim. Fazlur Rahman umpamanya, memberikan kritik tajam bahwa umat Islam seharusnya tidak perlu bersusah payah untuk mengislamkan ilmu pengetahuan. Baginya, persoalannya terletak pada manusia sebagai subjek pengetahuan bukan pada ilmu yang menjadi produk dari nalar manusia. Sebab ketidaksesuaian antara kekuatan pengetahuan yang dimiliki manusia dan kegagalan mengangkat moral yang muncul dari pengetahuan, itulah yang menjadi persoalan.[16]

Pandangan Rahman ini sampai kepada kesimpulan bahwa tidak ada sesuatu yang salah terhadap ilmu pengetahuan. Bila ada kesalahan maka dapat dipastikan kesalahan itu ada pada para pengguna ilmu pengetahuan. Dengan kata lain, manusia modern telah membangun sistem ilmu pengetahuan dengan berbagai cabangnya dan di antara sistem tersebut banyak yang disetujui Al-Qur'an. Selebihnya, perlu dilakukan

---

[14]Term *dewesternisasi* adalah terminologi yang dipopulerkan oleh al-Attas terkait dengan gagasan dan gerakan Islamisasi. Term ini dimaksudkannya dengan serangkaian upaya menggantikan konsep-konsep ilmu pengetahuan modern yang dibangun di atas bangunan intelektual budaya dan peradaban Barat dengan pandangan-pandangan Islam yang bersumber dari wahyu, yang menjadi kerangka dasar metafisis dalam memahami realitas dan kebenaran dari sudut pandang rasionalisme dan empirisisme. Selengkapnya dapat dilihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, "Dewesternisasi Ilmu," *Jurnal Terjemahan Alam dan Tamadun Melayu* 1:2 (2010), 3-20.

[15]Syed Farid Alatas, "Agama dan Ilmu-Ilmu Sosial," *Jurnal Ulumul Qur'an*, Nomor 2, Vol. V. Th. 1994, 41.

[16]Selengkapnya lihat Fazlur Rahman, "Islamisasi Ilmu Sebuah Respon," *Jurnal Ulumul Qur'an*, Volume III, No. 4 Th. 1992, 68-72.

kritik terhadap berbagai sistem ataupun proposisi yang memang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an.[17]

Senada dengan Rahman, Mulyadhi Kartanegara juga menegaskan bahwa unsur Islam dalam kata Islamisasi tidak mesti dipahami secara ketat sebagai ajaran yang harus ditemukan rujukannya secara harfiah dalam Al-Qur'an dan hadis, tetapi sebaliknya, dilihat dari segi spiritnya yang tidak boleh bertentangan dengan ajaran-ajaran fundamental Islam.[18] Meski demikian, ia menegaskan pula bahwa tidak dapat dipungkiri kenyataan adanya ilmu pengetahuan yang menitikberatkan pada paradigma ilmuwan sebagai subjeknya. Karenanya, berbagai penemuan ilmiah dipengaruhi oleh pergeseran paradigma yang digunakan oleh masing-masing ilmuwan. Terhadap sekularisasi yang ada pada kerja-kerja intelektual dan penelusuran ilmiah, menurutnya lagi, ia memastikan bahwa sekularisme cenderung mereduksi dimensi spiritual alam dan manusia sehingga tidak cukup memberi makna kepada manusia.[19]

Louay Safi justru menyayangkan bahwa Islamisasi belum mengungkapkan metode kritik pengetahuannya secara detail, kecuali hanya prinsip-prinsip ontologis yang berimplikasi etis dan epistemologis.[20] Dalam praktiknya, seperti dikemukakan Vali Reza juga, Islamisasi ilmu gagal menghasilkan *"science"*, kecuali hanya seperangkat panduan prosedural penggunaan konstruk-konstruk intelektual Barat guna tidak menyederai syariah.[21]

Karenanya, Reza menyarankan bahwa kritik tersebut sebaiknya dapat dimulai dari pertanyaan-pertanyaan metodologis yang memungkinkan kepastian ditemukannya serangkaian konsep dan kategori sosial serta adanya diferensiasi dan stratifikasi sumber-sumber

---

[17]Fazlur Rahman, "Islamisasi Ilmu," 69.

[18]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 130.

[19] Mulyadhi, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 131

[20]Louay Safi, "The Quest for an Islamic Methodology: The Islamization of Knowledge Project in Its Second Decade," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 40. Terhadap kritik ini, al-' Alwani sebagai penerus al-Faruqi dalam proyek Islamisasi ilmu, menambahkan enam diskursus metodologis; (1) mengartikulasikan paradigma ilmu pengetahuan, (2) mengembangkan metodologi Qur'anik, (3) mengembangkan metodologi Al-Qur'an, (4) mengembangkan metodologi sunnah, (5) menguji kembali warisan intelektual Islam, dan (6) menguji kembali warisan intelektual Barat, Taha J. al-' Alwani, *The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1995), 14-23. Bandingkan dengan Mohamed Aslam Haneef, *A Critical Survey*, 2005, 11.

[21]Seyyed Vali Reza Nasr, "Islamization of Knowledge: A Critical Overview," *Islamic Studies*, Vol. 30, No. 3 (Autumn 1991), 396.

pengetahuan, baik yang bersumber dari wahyu maupun empiris dan upaya penggabungan diantara kedua sumber pengetahuan tersebut.[22]

Meskipun tidak sedikit kritik yang dialamatkan kepada Islamisasi pengetahuan, namun gerakan pemikiran ini tetap bergulir. Setidaknya diindikasikan oleh keberadaan *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) yang didirikan al-Faruqi pada 1981. Secara kelembagaan, IIIT dimaksudkan untuk mendedikasikan diri lebih lanjut terkait berbagai langkah yang diperlukan, guna mereformasi metodologi pemikiran Islam dan memberdayakan umat Islam menghadapi tantangan kekinian, dengan jalan mengintegrasikan antara ilmu-ilmu yang diwahyukan dengan pengetahuan rasional serta membangkitkan etika dan moral pengetahuan melalui pendidikan, pengajaran dan penelitian.[23]

Sepuluh tahun setelah berdirinya IIIT, al-Attas juga mendirikan *International Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC) pada 1991. Lembaga ini dijadikannya sebagai basis sekaligus praktik nyata dari gagasannya dan dimaksudkan pula antara lain sebagai pusat studi dan pendidikan tinggi Islam yang mampu mendefinisikan serta mengelaborasi konsep-konsep kunci Islam yang relevan dengan isu-isu spiritual, etika-moral, epistemologi, pendidikan, sosial-ekonomi, politik serta isu umat Islam dan kemanusiaan pada umumnya.[24]

Sebagai eksperimen teori dan praktik Islamisasi, gerakan pemikiran ini berafiliasi dengan beberapa pusat studi, pendidikan tinggi dan universitas, terutama *International Islamic University* (IIU) yang masing-masing berlokasi di Pakistan dan Malaysia, dengan fakultas *Islamic Revealed Knowledge* dan *Human Sciences* sebagai bagian terpentingnya.[25]

---

[22]Reza Nasr, "Islamization," 397.

[23]Selengkapnya dapat dilihat dalam *website International Institute of Islamic Thought*, http://iiit.org, diakses pada Januari 2010.

[24]*International Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC) ini menjadi bagian tidak terpisahkan dari kampus *International Islamic University Malaysia* (IIUM) yang didirikan sepuluh tahun setelah IIIT berdiri di Virginia, Amerika Serikat. Berstatus otonom dari kampus IIUM, lembaga ini secara akademis diberi kebebasan untuk melakukan berbagai aktivitas pemikiran dan penelitian serta diberi pula kewenangan untuk menyelenggarakan pendidikan tinggi dengan visi berperan sebagai pusat studi dan penelitian di tingkat nasional dan global di bidang pemikiran Islam dan peradaban, klasik dan modern serta pelayanan terhadap umat Islam dan kemanusiaan pada umumnya. Selengkapnya dapat dilihat dalam http://www.iium.edu.my/istac/about-us-0m, diakses pada Januari 2010.

[25]Detailnya dapat dilihat dalam Abdul Hamid Abu Sulayman, *Eksperimen Islamisasi Pengetahuan di International Islamic University of Malaysia (IIUM)*, http://i-epistemology.net/abdul-hamid-a-abu-sulayman/670-Islamisasi, *Islamisasi dan*

Dengan dibentuknya beberapa lembaga dan universitas, secara konseptual gerakan ini dinilai sebagian peneliti masih terkonsentrasi pada tingkat pendidikan tinggi yang diindikasikan pula oleh penerbitan sejumlah karya akademis baik dalam bentuk buku maupun hasil-hasil penelitian dan jurnal, sebagai kerja-kerja kesarjanaan.[26]

Dalam konteks pemikiran Islam di Indonesia, terdapat sejumlah kajian individual akademis dalam berbagai bidang ilmu dan disiplin, semisal; psikologi Islam, antropologi Islam, sosisologi Islam, ekonomi Islam dan upaya pencarian konsep negara dalam sejarah Islam. Bidang-bidang ilmu tersebut masih menjadi perhatian kalangan intelektual Muslim, atau setidaknya pernah populer, bila saat ini dinilai cenderung mulai kehilangan sedikit momentumnya.[27] Kajian tersebut antara lain dilatarbelakangi oleh upaya pencarian konsep pengetahuan atau boleh jadi perdebatan terkait prinsip-prinsip filosofis-teoritis dalam berbagai disiplin dan kemungkinan implikasinya di era Indonesia modern.

Kegiatan seperti ini memperlihatkan respon individual yang mengindikasikan adanya *sense* terhadap Islamisasi. Di bidang psikologi umpamanya, dapat disimak dalam pandangan-pandangan Hanna Djumhana Bastaman yang mengandaikan psikologi yang islami yang memberikan perhatian terhadap pencapaian kesempurnaan manusia yang pada hakikatnya bersifat Ilahi.[28] Menurutnya juga, dalam pandangan psikologi Islam, fitrah manusia pada dasarnya suci dan beriman yang jelas berbeda dengan pandangan manusia menurut psikologi humanistik. Kemudian tentang Roh dipandang sebagai berdimensi jauh lebih tinggi dari akal yang sudah ada sebelum manusia dilahirkan. Roh ini sangat tinggi, indah dan lembut yang dikaruniai *al-rahmān* dan *al-rahīm*.[29]

Di bidang sosiologi seperti dicontohkan oleh Ilyas Ba-Yunus tentang bagaimana cara pandang sosiologi konvensional memandang agama, antara lain, hanya sebagai institusi dalam masyarakat. Sementara itu, sosiologi dengan pendekatan Islam memandang agama, khsusunya

---

Pembaharuan Teori dan Praktik di Perguruan Tinggi-Bahagian 2, diakses pada 12 Agustus 2011.

[26]Ini seperti dapat dipahami dari visi, misi dan tujuan didirikannya *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) dan *framework* Islamisasi ilmu yang dicanangkan al-Faruqi. Isma'il Raji Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 38. Dapat disimak pula dalam Louay Safi, "The Quest," 43.

[27]Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam*, 40.

[28]Hanna Djumhana Bastaman, "Corak Filosofis Psikologi yang Islami," *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. III. No. 4 Tahun 1992, 6.

[29]Pembedaan ini dapat dipahami dari beberapa skema yang dibuat Hanna Djumhana Bastaman, Hanna Djumhana Bastaman, "Corak Filosofis," 8-9.

Islam, tidak hanya sebatas pada sisi institusionalnya, namun dipandang juga sebagai kekuatan dasar dan mencakup seluruh masyarakat dan pembentuk institusi.[30]

Di bidang Ekonomi boleh dikatakan bidang yang paling banyak mendapat perhatian dan dibahas dalam kaitannya dengan Islamisasi ilmu. Bidang ini direpresentasikan antara lain oleh pembedaan yang menyolok antara ekonomi Islam dengan ekonomi konvensional (modern). Wacana ini memandang manusia tidak hanya sebagai subjek dari kegiatan ekonomi, namun dipandang sebagai makhluk sosial namun religius.

Selain itu, terhadap berbagai persoalan ekonomi, pilihan alternatif penyelesaiannya dituntun oleh etika Islam. Ringkasnya, dalam ilmu ekonomi Islam, ia tidak hanya mempelajari individu sosial, namun juga mempelajari manusia dengan bakat religiusnya. Perkembangan terakhir dari formulasi ekonomi Islam ini dapat dilihat dalam serangkaian praktik sistem perbankan syariah yang kini menjadi bagian yang tidak dapat diabaikan dari roda perekonomian nasional.[31]

Sementara itu, di bidang politik direpresentasikan oleh pandangan-pandangan dan wacana sejauh mana konstitusi negara memiliki dasar-dasar keselarasan dengan nilai-nilai Islam seperti dapat dijumpai dalam uraian-uraian yang ditulis oleh Masdar Farid Mas'udi. Diantara uraian tersebut, dapat dilihat sebagai justifikasi terhadap konstitusi negara dengan nilai-nilai Islam. *Sense* Islamisasi di sini diantaranya dapat dilihat ketika ia mencoba membuat serangkaian postulat terhadap serangkaian konsep dasar konstitusional negara yang menurutnya tidak bertentangan dengan doktrin Islam.[32]

---

[30]Selengkapnya dapat disimak dalam Ilyas Ba-Yunus, "Sosiologi dan Realitas Sosial Muslim," *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol.III. No. 4 Tahun 1992, 31-32.

[31]Beberapa contoh karya di bidang ini dapat dilihat dalam M. Abdul Mannan, *Teori dan Praktik Ekonomi Islam* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, tt), 20. Pembedaan ini disimpulkan dari grafik yang dibuat penulisnya. Contoh lain dapat dilihat pula Yusuf Qarḍawi, *Norma dan Etika Ekonomi Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995). M. Umer Chapra, Al-Qur'an *Menuju Sistem Moneter yang Adil* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997). Iwan Triyuwono, *Shari' ate Organization and Accounting:The Reflections of Self's Faith and Knowledge*, Disertasi tidak diterbitkan pada *University of Wollongong, Department of Accounting and Finance*, 1995.

[32]Masdar Farid Mas'udi, *Syarah Konstitusi UUD 1945 Dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Pustaka Alvabet bekerjasama dengan Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian, 2010), 46-47. Sesuai judul bukunya, karya ini berupaya memberikan *sharaḥ* terhadap konstitusi Indonesia menurut perspektif nilai dan ajaran Islam. Salah satu contoh dapat dikemukakan kata "kedaulatan" dalam kalimat "kedaulatan berada di tangan rakyat dan dilaksanakan menurut Undang-Undang Dasar," diberikan penjelasan dengan mendasarinya pada ayat Al-Qur'an *surah al-Ḥashr*:7, yang artinya: ...agar rezeki dari Allah

Di bidang pendidikan, tidak sedikit karya dan penelitian yang menekankan arti penting dari integrasi ilmu. Sejalan dengan konteks Islamisasi pendidikan di Indonesia, dalam praktiknya mengacu kepada pandangan konsep manusia secara integral dan utuh, sebagai makhluk individu, sosial, susila dan agama. Islam memandang manusia sebagai kesatuan yang utuh, karenanya, selain adanya kesambungan antara sisi yang profan (keduniawian), juga sisi yang sakral (keakhiratan) dalam waktu yang sama.

Dengan demikian, maka manusia sesungguhnya membawa fungsi ketuhanan sebagai khalifah Allah di bumi guna pelaksanaan tugas sebagai manusia yang berupaya demi kebaikan kesejahteraan kehidupannya. Pandangan semacam ini dalam perkembangan terakhir telah memasuki tahapan aksiologis yang diantaranya, dapat dicontohkan dengan upaya-upaya integrasi baik dari sisi kurikulum maupun sistem pendidikan yang tidak lagi mengenal dikotomi antara ' *ilm kawniyyah* (sains) dengan' *ilm usūl* (agama).[33]

Pada sisi lain dapat dilihat pula respon kolektif yang ditandai dengan berdirinya sejumlah institusi yang dipandang ada relevansinya dengan *sense* Islamisasi. Di antara institusi tersebut mengambil model integrasi ilmu dengan bentuk kelembagaan yang mengupayakan kemungkinan adanya penyatuan antara ilmu dengan agama. Ada pula bentuk kelembagaan serupa, namun mengambil model dialogis dan terbuka serta kritis terhadap penerimaan ilmu apa pun, termasuk ilmu-ilmu sekular. Hal utama bagi lembaga model ini adalah menekankan perlunya *dewesternisasi* dalam arti pemilahan beragam unsur dan konsep yang menjadi dasar budaya dan peradaban Barat dan cabang-cabang ilmu pengetahuannya seperti yang dikemukakan oleh al-Attas. Lembaga lainnya mengambil bentuk justifikasi Islam terhadap ilmu pengetahuan modern. Model ini beranggapan bahwa ilmu pengetahuan modern memiliki kesesuaian dengan doktrin-doktrin Islam.[34]

---

itu tidak berputar di kalangan orang-orang kaya saja. Kesimpulannya adalah kedaulatan sebagai konsep kekuasaan mengatur kehidupan ada yang bersifat terbatas dan relatif dan ada yang tidak terbatas atau absolut. Kedaulatan absolut hanyalah milik Allah Swt. dan kedaulatan dalam negara sebagai bangunan sosial dan proyek peradaban yang direkayasa oleh manusia dalam wilayah tertentu, yang berdaulat adalah manusia secara kolektif sebagai khalifahNya.

[33]Abdul Rachman Shaleh, *Madrasah dan Pendidikan Anak Bangsa Visi, Misi dan Aksi* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006), 2-3.

[34]Seperti dipetakan Mulyadhi Kartanegara bahwa bentuk-bentuk (respon) Islamisasi di Indonesia yaitu: Pertama, integrasi antara ilmu dengan agama. Model integrasi ini tidak terlepas dari figur Harun Nasution yang pandangannya tidak berbeda

Respon lain juga dapat dilihat dari gerak perubahan sosial kehidupan masyarakat Muslim Indonesia yang diindikasikan oleh kecenderungan formalistik dengan memasukkan kata "Islam" atau "syariah" pada sebagian aktivitas keseharian masyarakat. Dalam praktiknya, kecenderungan ini diperlihatkan oleh antara lain dengan penambahan kata "Islam" dalam suatu wadah organisasi, yayasan atau bahkan partai politik.

Respon ini boleh jadi sebagai respon tidak langsung, namun *sense* Islamisasi dapat dilihat dan menjadi bagian dari sisi-sisi tertentu gerak perubahan masyarakat yang diformalkan. Hal yang sama juga diperlihatkan dengan maraknya sistem perbankan syariah,[35] dan diserapnya sistem hukum Islam ke dalam regulasi dan kelembagaan pemerintah[36] serta studi-studi keislaman di lembaga-lembaga pendidikan non keagamaan.[37]

---

dengan Fazlur Rahman, yakni tidak ada yang salah dengan ilmu pengetahuan, ilmu adalah universal dan netral nilai. Karenanya sulit dipahami bila kemudian ilmu harus diberlakukan Islamisasi, diuji dan dikritik secara kritis. Pandangan ini kemudian dikenal dengan model integrasi ilmu sebagai bentuk penyatuan antara ilmu dengan agama. Integrasi ini sebagai bentuk dialogis yang direpresentasikan oleh Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Kedua, model desekularisasi atau dewesternisasi yang direpresentasikan oleh *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization* (INSISTS) dan Universitas Sultan Agung Semarang (UNISULA). Model ini tampak lebih lekat dengan ide-ide al-Attas ketimbang al-Faruqi yang pada intinya menekankan terminologi *dewesternisasi* dalam setiap gagasan dan praktik-praktik dari Islamisasi. Ketiga, model ayatisasi ilmu atau justifikasi yang beranggapan bahwa ilmu pengetahuan memiliki kesesuaian dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Model ini direpresentasikan oleh Universitas Islam Negeri (UIN) Malang, Institut Pertanian Bogor (IPB), Institut Teknologi Bandung (ITB) dan Kementerian Agama R.I. Uraian selengkapnya dapat dilihat dalam Mulyadhi Kartanegara, "Islamization of Knowledge and Its Implication: A Case Study of Cipsi," www.i-epistemology.net/mulyadhi-kartanegara.html. Diakses pada Mei 2011.

[35]Maraknya sistem perbankan syariah diindikasikan dengan berkembangnya usaha bank syariah yang diikuti dengan berdirinya Asosiasi Bank Syariah Indonesia (ASBISINDO) pada 1992 yang beranggotakan 11 Bank Umum Syariah (BUS), 23 Bank Unit Usaha Syariah (UUS) dan 159 Bank Pembiayaan Rakyat Syariah (BPRS). Organisasi ini antara lain dimaksudkan untuk menghimpun, membina dan menjadi mitra pemerintah dan regulator guna pengembangan bank syariah menjadi bank yang sehat, bermanfaat bagi masyarakat sekaligus *shi' ar* ekonomi syariah sebagai *da' wah bi al-ḥ āl* dalam rangka meningkatkan kesejahteraan umat (*rahmat li al-' ālami>n*).

[36]Sebagai salah satu contoh adalah diberlakukannya dua regulasi terkait dengan zakat, yaitu Undang-Undang Nomor 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat dan Undang-Undang Nomor 109 tahun 2011 tentang Akuntansi Zakat dan Infak/Sedekah. Berlakunya dua regulasi ini diikuti dengan pembentukan Badan Amil Zakat (BAZ) maupun Lembaga Amil Zakat (LAZ), yang lazimnya dilakukan masyarakat secara swa

Studi ini akan mengkaji respon sejumlah intelektual Muslim Indonesia kontemporer terhadap gagasan dan gerakan pemikiran Islamisasi yang direpresentasikan oleh serangkaian karya dan aktivitas intelektual mereka, baik yang bersifat individual, kolektif maupun dalam bentuk gerak perubahan sosial kemasyarakatan. Respon tersebut diasumsikan melahirkan beberapa kemungkinan yang beragam, baik dalam bentuk akomodatif, penolakan atau bahkan menjadi *counter productive* terhadap ide-ide dan gerakan Islamisasi.

Dari sisi individual, pengembangan konsepsi masing-masing individu dapat dicermati mulai dari sudut pandang terminologi yang digunakan masing-masing intelektual Muslim, seperti "integrasi", "dewesternisasi", "ayatisasi", "revitalisasi", atau "sakralisasi". Term *dewesternisasi* umpamanya, mengandaikan adanya serangkaian upaya intelektual Muslim dalam memilah ilmu pengetahuan Barat yang di dalamnya sarat dengan muatan ideologis, konsepsi dan bahkan politis. Muatan tersebut kemudian dicarikan padanannya dengan ideologi dan konsepsi yang berasal dari sumber-sumber ajaran Islam.

Sedangkan dari sudut pandang kolektif sejauh ini mengambil bentuk-bentuk institusional yang diasumsikan sebagai bentuk kelanjutan dari ide-ide yang semula bersifat individual kemudian menjadi semacam kesepakatan kolektif sekelompok intelektual Muslim. Institusi-institusi tersebut dapat dijumpai di beberapa lembaga pendidikan tinggi dan universitas, pusat-pusat studi dan penelitian, serta kelembagaan profesional lainnya.

Terkait dengan gerak perubahan pada aspek-aspek tertentu kehidupan masyarakat Muslim dapat diasumsikan ada kaitannya dengan serangkaian pemikiran dari para intelektual Muslim, terutama tema-tema pemikiran terkait langkah-langkah yang diperlukan guna perbaikan kondisi kehidupan masyarakat, baik di bidang pendidikan, sosial-ekonomi dan budaya pada umumnya.[38]

---

kelola baik di masjid-masjid, sekolah dan madrasah serta yayasan dan ormas-ormas Islam lainnya.

[37]Indikasi ini diperlihatkan umpamanya dengan kajian-kajian keagamaan di sekolah-sekolah dan kampus-kampus non keagamaan serta dibentuknya fakultas-fakultas dan beberapa jurusan agama di lingkungan pendidikan tinggi dan universitas umum.

[38]Apa yang dimaksud perubahan di sini merujuk kepada perubahan masyarakat Muslim pada sistem sosial yang diformalkan. Perubahan dalam konteks ini lazim ditelaah dengan teori tindakan sosial yang sejauh ini digunakan dalam menyoroti tindakan manusia yang sistematik berikut dengan ciri-cirinya melalui beberapa variabel, yaitu pelaku, tujuan, cara atau sarana, kondisi situasional, norma dan nilai. J.

Pertanyaan yang perlu diajukan adalah apakah respon intelektual Muslim Indonesia terhadap gagasan dan gerakan Islamisasi konsisten atau setidaknya koheren dengan metodologi yang digulirkan oleh para penggagasnya? Apakah respon terhadap gagasan ini sejatinya bagian dari kritik metodologis yang kemudian melahirkan sintesa (epistemologi) baru yang berimplikasi etis pada dinamika intelektual dan perbaikan kehidupan masyarakat? Apakah respon Islamisasi dari para intelektual Muslim ini juga melibatkan aspek-aspek keindonesiaan, dikarenakan mereka memberlakukan hukum akomodasi budaya dalam aktivitas pemikiran Islam?

Pertanyaan tersebut dianggap relevan dalam studi ini, karena diketahui bahwa pencarian metodologi dalam wacana ilmu pengetahuan yang diklaim sebagai Islami menjadi salah satu tujuan dari para penggagas dan gerakan pemikiran ini. Selain itu juga, ide dan gerakan ini menitikberatkan kepada pandangan dunia masyarakat Muslim yang harus terikat dengan nilai-nilai tauhid.

Sebagai basis epistemologi dari Islamisasi juga menitikberatkan kepada perlunya membangun kesadaran dan kehati-hatian atas serangkaian konsepsi ilmu pengetahuan dan bangunan peradaban Barat. Dalam praktiknya harus diaplikasikan ke dalam berbagai aktivitas intelektual masyarakat Muslim dan penelusuran ilmiah, serta upaya-upaya menggapai ilmu pengetahuan yang dapat berimplikasi etis guna perbaikan realitas kehidupan masyarakat Muslim.

Ditilik dari perdebatan dan bentuk-bentuk respon terhadap Islamisasi, maka studi ini juga mencermati beberapa hal, antara lain adalah, pertama, Islamisasi yang semula hanya membicarakan persoalan-persoalan filosofis-teoritis, kini memasuki tahapan aksiologis. Selain itu, meskipun dalam konteks tertentu masih menjadi perdebatan, perkembangan terakhir memperlihatkan bahwa objek Islamisasi tidak lagi terbatas pada persoalan-persoalan prinsip-prinsip ilmu pengetahuan atau dikotomi dan sekularisasi, namun telah memasuki tahap pengembangan terhadap serangkaian konsepsinya kemudian berkembang dalam bentuk-bentuk institusional.

Kedua, persoalan epistemologis terkait netralitas dan keberpihakan ilmu pengetahuan merupakan dua kutub yang saling berlawanan sekaligus sebagai aliran dan dasar pijakan masing-masing individu dari para intelektual Muslim. Sementara itu, gagasan Islamisasi sendiri sejak awal berpandangan bahwa ilmu pengetahuan itu tidak netral

---

Haryatmoko, *Manusia dan Sistem Pandangan tentang Manusia dalam Sosiologi Talcott Parsons* (Jakarta: Kanisius, 1986), 18.

dengan alasan bahwa suatu ilmu pengetahuan yang dihasilkan manusia sarat dengan muatan konsepsi dan ideologi tertentu dari seorang ilmuwan. Terlebih lagi dengan ilmu pengetahuan modern yang tumbuh dan berkembang di Barat, tidak hanya bermuatan ideologis bahkan juga politis. Meski masih memerlukan pembuktian lebih lanjut, netralitas ilmu pengetahuan dianut oleh sebagian kelompok intelektual Muslim, yang dalam konteks ini diasumsikan pula turut ambil bagian dan melatarbelakangi respon mereka ketika berhadapan dengan ide-ide dan gerakan Islamisasi.

Ketiga, arus pemikiran Islam di Indonesia pada umumnya tidak dapat dilepaskan dari konteks keindonesiaan yang menjadi cirinya. Karenanya, respon terhadap gagasan Islamisasi juga pada gilirannya berdiri sebagai suatu pemikiran yang berpijak pada kenyataan-kenyataan pengalaman masing-masing individu dari sekelompok intelektual Muslim dengan mengikutsertakan konteks keindonesiaan. Ciri keindonesiaan menjadi bagian dari dinamika pemikiran Islam dapat dibaca dalam sejumlah wacana para intelektual Muslim terkait Islam dan tantangan modernisasi.[39]

Ciri ini muncul dari serangkaian proses pemikiran yang memberlakukan hukum tarik-menarik antara ketentuan-ketentuan normatif dengan kenyataan historis.[40] Sejalan dengan itu, masyarakat Muslim juga kemudian memahami bahwa kelebihan Islam sebagai agama, bukan hanya memiliki semangat ilmu pengetahuan namun juga kekuatannya dalam mengatasi persoalan kesenjangan antara yang

[39]Tentang ini seperti didiskusikan oleh Muhammad Kamal Hassan terkait modernisasi di Indonesia yang menurutnya dimulai sejak pemerintahan Orde Baru dan mulai tampak dinamikanya dengan tema pembaharuan di era 1970-an, dengan tokoh semisal Nurcholish Madjid, Deliar Noer dan Sidi Gazalba. Lihat Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Respones to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1982). Pembahasan serupa dapat dilihat juga dalam catatan Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1998), 126. Lihat juga Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001), 271-272.

[40]M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 3. Pola ini dinilai sebagai proses dialektis antara normativitas wahyu dengan pengalaman manusia yang berubah-ubah. Hubungan tarik-menarik ini selalu mewarnai perjalanan pemikiran Islam sepanjang masa.

normatif dengan yang kongkrit historis, atau antara Tradisi Besar dengan Tradisi Kecilnya.[41]

Keempat dialektika seperti itu pula sebagai pertimbangan dalam mengamati respon intelektual Muslim terhadap gagasan ini. Sebab sejauh ini pemikiran Islam di Indonesia pada umumnya tidak dapat dilepaskan dari tema besarnya, yakni keislaman dan keindonesiaan, yang disimpulkan banyak kalangan turut andil pula dalam menentukan bentuk-bentuk pengamalan Islam moderat. Model pemikiran ini menurut sebagian peneliti telah menjadi bagian dari arus pemikiran Islam sejak dari babakan sejarah masuknya Islam di Indonesia pada abad ke-12.[42]

Dalam bahasa lain, ciri keindonesiaan sama artinya dengan hukum akomodasi budaya yang disebut Mulyadhi Kartanegara sebagai naturalisasi yang diartikannya sebagai mempribumikan. Terkait dengan pemikiran keislaman, hal yang sama juga berlaku dan ini menjadi pola yang dapat dilihat ketika orang mempelajari Islam di luar wilayah yang menjadi sumbernya. Sebab hukum tersebut sejatinya menjadi latar belakang model-model pemikiran masyarakat Muslim di masing-masing wilayah Dunia Islam.[43]

Pertimbangan lainnya adalah kenyataan yang tidak terbantahkan bahwa *concern* para intelektual Muslim dari satu generasi ke generasi lain adalah penghormatannya terhadap ilmu pengetahuan. Bersamaan dengan itu pula, para intelektual Muslim adalah orang-orang terdepan

---

[41]Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 468.

[42]Sebagai salah satu contoh antara lain studi terhadap tafsir Al-Qur'an dan budaya lokal (Jawa) yang dilakukan Imam Muhsin dengan mengangkat tema tafsir Al-Qur'an yang akomodatif. Imam Muhsin, *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010), 233. Penelitian lain dapat dilihat pula Abdul Munip, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia Studi tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab di Indonesia 1950-2004* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama R.I, 2010), 4-5. Ciri ini pada akhirnya menempatkan pemahaman masyarakat Muslim terhadap doktrin Islam yang turut memengaruhi pandangan mereka terhadap ilmu pengetahuan dan realitas kehidupan pada umumnya, sehingga terjadi semacam transformasi budaya dengan jalan mengintegrasikan nilai-nilai normatif dari budaya lokal ke dalam Islam, atau mengimplementasikan nilai-nilai ajaran Islam ke dalam sistem kebudayaan lokal.

[43]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 111. Bandingkan dengan Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 233-234.

yang menaruh perhatian besar terhadap kualitas dan perbaikan kehidupan umat Islam serta kemanusiaan pada umumnya.

Pertanyaan lebih lanjut adalah bagaimanakah pandangan para intelektual Muslim tentang ilmu pengetahuan *vis a vis* hegemoni Barat (modernisasi)? Apakah gagasan Islamisasi mampu memberikan etos perbaikan kehidupan umat Islam dan kemanusiaan? Merujuk kepada respon intelektual Muslim Indonesia terhadap gagasan ini, pertanyaan tersebut kiranya perlu ditindaklanjuti guna mengetahui pandangan-pandangan mereka dan bagaimana gambaran dari aktivitas intelektual mereka masuk dan menjadi bagian dari upaya perbaikan kehidupan masyarakat Muslim di era Indonesia modern.

Penggunaan intelek, akal pikiran serta orientasi pada pengembangan ide-ide merupakan karakteristik dari kaum intelektual. Bagi kaum intelektual Muslim, tambahannya adalah keterikatannya pada cita-cita untuk memajukan ajaran-ajaran dan umat Islam. Adanya orientasi pengembangan kehidupan masyarakat Muslim, kaum intelektual kemudian memunculkan sikap skeptis dan kritis terhadap nilai-nilai dan pikiran baik yang tengah berkembang maupun yang telah mapan.[44] Karenanya maka pemikiran Islam kemudian menjadi dinamika yang hidup dan terbukti eksistensinya dalam babakan sejarah pemikiran.[45]

Dengan demikian Islamisasi dengan berbagai bentuk manifestasinya pada dasarnya merupakan kelanjutan dari dinamika pemikiran Islam lainnya yang sama-sama berupaya mencari relevansi antara nilai-nilai ajaran Islam dengan modernisasi guna perbaikan kehidupan umat Islam dan kemanusiaan, sebagai tanggung jawab moral dan kerja intelektual.

Diskursus Islamisasi ilmu pengetahuan menarik perhatian sekelompok peneliti Barat semisal Leif Stenberg dan Christopher A. Furlow. Leif Stenberg umpamanya, melihat bahwa perdebatan di seputar Islamisasi pada intinya berada di seputar persoalan terkait bagaimana peran Islam dalam lingkaran sains dan bagaimana pula Islam seharusnya memosisikan diri terhadap sains modern? Merujuk kepada perdebatan sejumlah intelektual Muslim seperti Seyyed Hossein Nasr dan Ziauddin

---

[44]Selengkapnya dapat disimak kembali Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam,* 157-159.

[45]Tentang ini Nurcholish Madjid menguraikannya secara lengkap dan sistematik sejak zaman klasik Islam sampai era modern, dan hal yang paling tercecer dari manusia-manusia modern menurutnya, adalah bidang keagamaan dan kerohanian. Selengkapnya dapat disimak "Warisan Intelektual Islam," dalam Nurcholish Madjid (ed), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 3-60.

Sardar ia menyimpulkan bahwa perdebatan di seputar persoalan Islam dan sains dilatarbelakangi oleh keperihatinan yang sama, yaitu keperihatinan terhadap krisis yang melanda umat Islam, sejarah sains dan terminologi sains yang muncul dalam tradisi Islam.[46]

Sementara itu, Christopeher A. Furlow melihat bahwa perdebatan di seputar Islamisasi ilmu pengetahuan menurutnya merupakan kelanjutan dari upaya sekelompok pemikir muslim dalam pembaruan Islam di samping sebagai kelanjutan dari serangkaian upaya kelompok modernis Muslim yang dapat dipelajari sejak akhir abad ke-19 sampai awal abad ke-20.[47] Hampir senada dengan Stenberg, Furlow juga melihat bahwa perdebatan tersebut masih dalam bingkai modernisasi Islam, tambahannya adalah bahwa respon Islamisasi ilmu pengetahuan di Dunia Islam pada umumnya dikelompokkan ke dalam 3 (tiga) kelompok besar, yakni modernis, indiginis dan nativis.[48] Meskipun pengelompokkan ini tidak sepenuhnya mewakili modernisasi Islam yang terjadi di Indonesia dan sebagai respon terhadap islamisasi, setidaknya pandangan-pandangan kedua peneliti tersebut dapat dianggap mewakili pandangan sarjana Eropa (Barat) dalam memahami dinamika keilmuan dewasa ini.

Sementara itu respon terhadap islamisasi ilmu pengetahuan di Indonesia dipandang tidak lagi konsisten terhadap ide-ide para penggagasnya, sebab selain perdebatan tersebut memuat persoalan-persoalan kultural, juga islamisasi yang menjadi bagian dari diskursus pemikiran Islam Indonesia dielaborasi oleh para intelektual muslim dengan cara yang berbeda. Dalam praktiknya, kata Islamisasi pada umumnya tidak banyak digunakan para intelektual muslim. Mereka lebih akrab dengan istilah integrasi ilmu, reintegrasi, integrasi-interkoneksi atau bahkan menghindari kata islamisasi karena memang dinilai bahwa penyebutan Islamisasi ilmu pengetahuan sejak awal memang problematik.

Menggambarkan respon tersebut, Azyumardi Azra melihat bahwa respon terhadap islamisasi di Indonesia diklasifikasikan ke dalam 3 (tiga)

---

[46]Leif Stenberg, "The Islamization of Science or the Marginalization of Islam: The positions of Seyyed Hossein Nasr and Ziauddin Sardar.", *Paper on The Third Nordic Conference on Middle Eastern Studies: Ethnic Encounter and Culture Change,* Jounsuu, Finland, 19-22 June 1995. 6-7.

[47]Chripstopher A. Furlow, "The Islamization", 259.

[48]Christopher A.Furlow, "The Islamization of Knowledge," 269.

tipologi, yakni restorasionis, rekunstruksionis dan reintegrasi.[49] Dalam kata reintegrasi ia melihat perlunya merekonstruksi ilmu-ilmu yang berasal dari ayat-ayat al-Qur'an dan ayat-ayat *kawniyyah*, sehingga dapat kembali pada kesatuan transendental semua ilmu pengetahuan.[50]

Berdasarkan uraian tersebut, maka studi tentang respon intelektual Muslim Indonesia terhadap gagasan dan gerakan Islamisasi layak dilakukan guna memamahi dan mengetahui apakah pandangan-pandangan mereka terkait dengan pandangan dunia, prinsip-prinsip pengetahuan, dan revitalisasi antara nilai-nilai keislaman dengan kemodernan menyerap konsep Islamisasi atau sebaliknya, sebagai kritik terhadap gagasan ini. Studi ini juga menjajaki pendapat Christopher A. Furlow yang mengemukakan bahwa respon Islamisasi ilmu pengetahuan di Dunia Islam pada umumnya dikelompokkan ke dalam 3 (tiga) kelompok besar, yakni modernis, indiginis dan nativis.[51]

Pada kesempatan lain, M. Dawam Rahardjo juga menekankan perlunya penilaian terhadap proyek Islamisasi. Terkait dengan penyebab perlunya penilaian terhadap gagasan dan gerakan Islamisasi dikarenakan menurutnya, masing-masing individu dari intelektual Muslim memiliki agenda yang berbeda-beda, tampaknya juga menjadi permasalahan yang tidak dapat diabaikan dan perlu ditemukan jawabannya dalam penelitian ini.[52]

B. Permasalahan dan Fokus Studi

Berdasarkan uraian di atas, studi ini memfokuskan diri pada beberapa persoalan mendasar, antara lain, pertama, dalam penelusuran awal dipahami bahwa para penggagas ide ini masih mendiskusikan metodologi yang tepat dan *workable* guna menghidupkan kembali tradisi ilmiah Islam.[53] Metodologi tersebut dinilai banyak kalangan sejauh ini masih belum sampai kepada konstruk ilmu pengetahuan yang

---

[49]Azyumardi Azra, "Reintegrasi Ilmu-Ilmu dalam Islam" dalam Zainal Abidin Baqir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2005), 206-211.

[50]Azyumardi Azra, "Reintegrasi Ilmu-Ilmu", 209.

[51]Christopher A.Furlow, "The Islamization of Knowledge," 269.

[52]M. Dawam Rahardjo, "Strategi Islamisasi Pengetahuan," dalam Moeflich Hasbullah (ed), *Gagasan dan Perdebatan Islamisasi Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: PT Pustaka Cidesindo, 2000), xxiii-xxiv.

[53]Ini seperti diakui oleh Taha J. al-' Alwani dengan pernyataannya *"Within the 'Islamization ofKnowledge' school itself, the idea of the Islamization of Knowledge has always been understood as an intellecutual and methodological outlook, rather than as an academic field, or specialization, or ideology, or new sect*." Taha J. al-' Alwani, *The Islamization*, 1.

sepenuhnya menggantikan paradigma ilmu pengetahuan modern (Barat). Karenanya, bila kemudian muncul cabang ilmu dengan *label* Islamisasi, masih diperlukan penilaian apakah suatu cabang ilmu menyerap konstruk epistemologi dan metodologi seperti yang dicita-citakan oleh para penggagas ide ini.

Kedua, pemikiran Islam terkait dengan wacana ilmu pengetahuan tidak dapat dilepaskan dari pembicaraan mengenai makna epistemologi dan hubungannya dengan filsafat dan ilmu pengetahuan,[54] sumber-sumber pengetahuan, watak pengetahuan serta perubahan paradigmanya.[55] Hal yang sama juga menjadi perhatian para penggagas ide Islamisasi dan tanggapan (perdebatan) dari para peresponnya. Karenanya, pengamatan di seputar perdebatan tema-tema tersebut tampaknya perlu dilakukan guna memberikan penilaian mengenai posisi masing-masing individu dari intelektual Muslim. Pandangan ini dikenal dengan teori tentang kebenaran. Selain pragmatis, dua teori lainnya adalah korespondensi dan konsistensi.

Ketiga, di antara penilaian terhadap suatu gagasan lazim dicermati dari sudut pandang pragmatisnya.[56] Merujuk kepada teori pragmatis ini pula, maka respon terhadap suatu gagasan adakalanya bersifat akomodatif atau pun terjadi penolakan. Kemungkinan lain juga adalah suatu gagasan dinilai tidak ada relevansinya dengan berbagai kebutuhan masyarakat yang bersifat praktis. Dalam kaitan ini, respon terhadap ide dan gerakan Islamisasi kemungkinan dilakukan oleh para pengeritiknya atas dasar sudut pandang ini, karenanya ia terbuka untuk beberapa kemungkinan bentuk respon.

Keempat, gagasan Islamisasi sejauh ini dinilai berdiri di atas bangunan keberpihakan ilmu pengetahuan. Terkait dengan keberpihakan ilmu pengetahuan dan netralitasnya, sejuah ini belum ada kesepakatan di kalangan intelektual Muslim. Pada sisi lain, banyak pula yang mempertanyakan tentang keniscayaan Islamisasi dengan asumsi bahwa Islam itu universal, sedangkan ilmu relatif dan merupakan produk dari potensi berpikir manusia.

---

[54]Tentang ini dapat disimak lebih lanjut dalam Osman Bakar, *Tawhid and Science*, 19-27.

[55]Paradigma ilmu pengetahuan dengan berbagai implikasinya didiskusikan oleh Nasr Muhammad Arif, *Naẓ ariyyāt al-Siyāsah al-Muqāranah wa Manhaj Dirāsāt al-Naẓ m al-Siyāsah al-ʻ Arabiyyah Muqārabah Ibistimūlujiyyah* (Virginia: Jāmiʻ ah al-ʻ Ulūm al-Islāmiyyah wa al-Ijtimāʻ iyyah, 1998), 45-53.

[56]Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu Filsafat dan Agama Pendahuluan Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi* (Surabaya: Bina Ilmu, 1987), 26-30.

Kelima, dalam dinamika dan gerakan pemikiran berlaku hukum ruang dan waktu. Hukum yang sama juga berlaku dalam pembicaraan ini. Secara sederhana diasumsikan bahwa dari respon ini melahirkan sintesis yang terikat dengan tema-tema keindonesiaan dan turut pula di dalamnya rentang waktu, terhitung dari sejak gagasan ini digulirkan di era 1980-an. Dalam rentang waktu tersebut pula muncul serangkaian pandangan dari kaum intelektual Muslim lainnya dengan membawa masing-masing perbedaan prinsip dan polanya tersendiri. Perbedaan-perbedaan tersebut perlu dicermati dan dijelaskan berikut dengan faktor-faktor yang melatarbelakanginya.[57]

Keenam, bila ide dan gerakan Islamisasi menampakkan dirinya secara institusional, dalam konteks ini perlu dilihat sebagai sebuah kesepakatan intelektual dari masing-masing tokoh institusi tersebut. Dibalik itu semua, dapat dinilai urgensi dari relevansi ide dan gerakan ini dengan sikap akomodatif para tokoh intelektual dalam institusi tersebut.

Ketujuh, adanya dugaan perubahan sosial pada aspek-aspek tertentu dari kehidupan masyarakat Muslim yang disebabkan oleh adanya *sense* Islamisasi masih memerlukan pembuktian lebih lanjut. Sebab sejauh ini pemikiran dan gerakan keislaman di Indonesia yang berkembang tidak bersifat monolitik. Selain itu juga pada aspek-aspek tertentu, terkadang melibatkan pertimbangan-pertimbangan sosial, ekonomi dan bahkan politik. Bila demikian, maka diasumsikan pula bahwa Islamisasi bukanlah penyebab satu-satunya perubahan sosial tersebut atau bahkan tidak ada sangkut-pautnya. Seperti diketahui, sebelum ide-ide Islamisasi menjadi wacana di Indonesia, tema-tema kemasyarakatan telah lebih dahulu bergulir di bawah jargon pembaharuan sejak era 1970-an.

Lebih lanjut studi ini juga memfokuskan pembahasan terkait Islamisasi ilmu pengetahuan, antara lain, pertama, studi ini mengambil intelektual Muslim[58] Indonesia sebagai subjek dengan pertimbangan

---

[57]Contoh aktual dalam konteks ini seperti diilustrasikan Asghar Ali dengan perbedaan komitmen umat Islam di masing-masing wilayah (negara) berbeda antara satu dengan lainnya. Masyarakat Muslim yang tinggal di negara-negara seperti India, Sri Lanka dan Pilipina menjadikan Islam lebih sebagai identitas yang membedakan dirinya dengan kelompok mayoritas. Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi*, 233.

[58] Kata intelektual dalam penelitian ini merujuk kepada pengertian dengan ciri yang dibuat Azyumardi Azra, "...terletak pada penggunaan intelek, akal pikiran bukan untuk hal-hal yang bersifat praktis, tetapi lebih berorientasi pada pengembangan ide-ide..." dan "...kaum intelektual mampu berpikir bebas dalam artian mencakup pengamatan cermat terhadap gejala-gejala di suatu lingkungan, pemahaman tentang sebab-sebab gejala itu dan korelasinya dengan gejalan lain..." Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam,* 157-158.

bahwa kaum intelektual memegang fungsi sebagai agen perubahan. Dengan fungsi seperti itu, maka diasumsikan pula bahwa perubahan yang terjadi baik di bidang keilmuan maupun perubahan sosial, antara lain terjadi dari pemikiran kreatif para intelektual Muslim yang terkadang dimaksudkan pula sebagai respon terhadap ide-ide lain yang berkembang di seputar keislaman, ilmu pengetahuan dan kemanusiaan pada umumnya.

Kedua, penelitian ini akan menjelaskan respon gagasan dan gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan sejek era 1980-an hingga hari ini dalam diskursus pemikiran Islam di kalangan intelektual Muslim Indonesia. Penjelasan ini dimaksudkan untuk menemukan *stand point* masing-masing individu dari mereka dengan mencermati serangkaian prinsip dan model pemikiran, pengembangan konsepsi serta tema-tema lain yang ada relevansinya dengan ide dan gerakan Islamisasi.

Ketiga, mencermati sejumlah institusi yang dinilai memiliki *sense* terhadap ide dan gerakan Islamisasi. Bila itu dimungkinkan, maka penelitian ini juga menelaah bagaimanakah gambaran dari bentuk-bentuk institusi tersebut koheren dengan ide dan gagasan Islamisasi. Selain itu, diketahui bahwa ide-ide Islamisasi dari masing-masing penggagasnya berbeda satu sama lain. Karenanya, penting pula mencermati koherensi antara model institusi dengan salah satu atau beberapa tokoh penggagas ide dan gerakan Islamisasi.

Keempat, mengamati aspek-aspek tertentu dari perubahan sosial masyarakat Muslim Indonesia kontemporer yang diduga ada relevansinya dengan semangat gerakan Islamisasi seperti diindikasikan oleh sebagian praktik kehidupan masyarakat Muslim yang diformalkan.

C. Studi yang Relevan

Studi dengan subjek Islamisasi ilmu pengetahuan telah banyak dilakukan dengan berbagai pendekatan yang beragam. Ini dipandang wajar, dikarenakan subjek ini adalah salah satu bagian dari pemikiran Islam, dan sebagai kegiatan pemikiran, ia dipandang sebagai dinamika yang hidup, menarik dan aktual. Terkait dengan subjek ini ada beberapa penelitian yang dapat disebutkan antara lain:

Pertama, penelitian untuk penyusunan Disertasi pada *University of Lund* yang dilakukan Leif Stenberg dengan judul *The Islamization of Science: Four* Muslim *Positions Developing an Islamic Modernity*. Menggunakan metode deskriptif-analitis, Stenberg berusaha menjelaskan perkembangan terkini terkait perdebatan antara Islam dengan sains dilihat dari sudut pandang posisi masing-masing individu dari empat tokoh intelektual Muslim. Ia

mencoba memberikan jawaban bagaimana perdebatan terkait dengan tema-tema keislaman dan keilmuan kemudian memunculkan modernitas Islam.

Stenberg memilih empat tokoh intelektual Muslim terkemuka, yaitu Seyyed Hossein Nasr, Maurice Bucaille, Ziauddin Sardar dan Isma'il al-Faruqi yang dianggap mewakili komunitas intelektual Muslim kontemporer yang relevan dengan interpretasi Islam dan sains yang tengah berhadapan dengan modernitas. Atas dasar penilaian masing-masing posisi keempat tokoh tersebut, ia sampai kepada kesimpulan bahwa serangkaian interpretasi di seputar Islam, ilmu pengetahuan dan modernitas pada akhirnya memengaruhi serangkaian diskusi dengan tema serupa di kebanyakan negara Muslim. Di balik itu semua, ia menangkap bahwa fenomena yang terjadi sesungguhnya adalah modernisasi Islam.[59]

Kedua, studi yang dilakukan Mohamed Aslam Haneef yang dimaksudkan sebagai kritik terhadap fenomena gerakan intelektual abad ke-20 yang populer dengan sebutan Islamisasi ilmu pengetahuan. Dengan tema *A Critical Survey of Islamization of Knowledge*, ia memberikan penilaian evaluatif terhadap ide-ide Islamisasi, pengembangan dan praktik-praktik Islamisasi di berbagai bidang, terutama di lingkungan pendidikan tinggi Islam.

Sebagai kesimpulan evaluatif, ia tidak menafikan peran Islamisasi di bidang literatur dan kesarjanaan baik teori maupun praktiknya. Namun demikian, Islamisasi menurutnya mulai menurun eksistensinya dalam dua dekade terakhir. Ini menurutnya lagi bukan disebabkan oleh persoalan yang menyangkut pendanaan atau kurangnya sumber daya manusia, namun disebabkan oleh persoalan internal Islamisasi sendiri. Persoalan internal tersebut terletak pada pengabaian dan kurang optimalnya upaya pengembangan epsitemologi dan metodologi yang sesungguhnya menjadi asas dari proses Islamisasi. Karenanya, ia menandaskan bahwa Islamisasi sesungguhnya masih belum beranjak dari kondisi pra metodologisnya.[60]

Ketiga, kajian akademis yang dibuat Seyyed Vali Reza Nasr dengan topik *Islamization of Knowledge A Critical Overview*, berupaya memberikan telaah ulang atas kerangka kerja Islamisasi ilmu dengan mengangkat studi kasus ekonomi Islam. Dalam kajian ini, Vali Reza mengungkapkan bahwa ekonomi Islam sejauh ini belum dijadikan sebagai *world view* para pelaku ekonomi terhadap lingkungan operasional

---

[59]Leif Stenberg, *The Islamization of Science Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity* (Lund, Sweden: Departement of History of Religion, University of Lund, 1996). 92-94.

[60]Aslam Haneef , *A Critical Survey,* 19-20.

kerjanya, namun lebih menekankan pandangannya terhadap penghapusan sistem bunga bank pada institusi-institusi keuangan konvensional. Di bawah kondisi tertentu, pengembangan institusional tersebut berkecenderungan hanya sebagai alternatif dari institusi keuangan yang sebelumnya berkembang di Barat.

Karenanya, menurut Reza, sementara belum ada penjelasan yang memuaskan bagaimana seharusnya seorang Muslim menjadi *homo economicus,* para pemikir Muslim justeru memunculkan spekulasi perlunya efisiensi bank-bank Islam pada wilayah operasional yang berbeda-beda. Dengan demikian, ekonomi Islam kemudian tidak ubahnya seperti orang yang berjalan di trotoar jalan dan hanya memberikan landasan etis melalui serangkaian efisiensi terhadap konsep perbankan Islam.

Berupaya konsisten dengan kasus ekonomi Islam, Reza juga menyebut salah satu contoh dengan penjelasannya, yakni dengan menyebutkan bahwa sistem *muḍārabah* dapat menemukan nilai spiritualnya ketika ia ditempatkan pada konteks yang semestinya dan dalam keseluruhan bangunan ekonomi Islam. Oleh karena itu, ia menyarankan bahwa Islamisasi seharusnya mengkaji ulang atas klaim dan *concern*nya sendiri terkait filosofi sains dan ilmu-ilmu sosial. Bila itu dilakukan, maka konsekuensi logisnya adalah ditemukannya pola interaksi antara pemikiran dengan tindakan para pelaku ekonomi. Selain itu, ia juga merekomendasikan agar gerakan pemikiran Islamisasi semestinya tidak dimulai dengan bentuk-bentuk ekspresional-institusional, namun perlu dimulai dari kerja-kerja internal dalam institusi-institusi Islam yang ada.[61]

Keempat, penelitian yang dilakukan Christopher A. Furlow dengan judul *The Islamization of Knowledge: philosophy, legitimation, and politics* pada *Department of Anthropology*, *University of Florida*. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh pengamatan Furlow terhadap serangkaian aktivitas intelektual Muslim dalam upaya penggabungan antara Islam dengan sains yang kronologinya dapat dilihat dalam rentang waktu akhir abad ke-19 memasuki abad ke-20. Sementara itu menurutnya lagi, ada sekelompok intelektual Muslim lainnya yang berpandangan bahwa Islam hanya berlaku untuk waktu, tempat dan kehidupan individual semata yang tidak ada hubungannya dengan upaya mendamaikannya dengan sains. Perdebatan di seputar persoalan ini kemudian menjadi bagian inheren dalam Islamisasi ilmu pengetahuan.

[61]Reza Nasr, "Islamization of Knowledge." 398-399.

Diawali dengan pernyataan bahwa Islamisasi ilmu pengetahuan sebenarnya muncul dari dalam konteks krisis peradaban (Islam). Merespon krisis tersebut, para intelektual Muslim kemudian menawarkan tiga bentuk solusi filosofis yang kesemuanya memiliki distingsi satu sama lain, yaitu modernisasi, indiginisasi dan nativisasi. Peneliti ini kemudian menjelaskan filosofi, legitimasi dan serangkaian implikasi politis masing-masing kelompok intelektual Muslim.

Lebih lanjut penelitian ini mengungkapkan pula bahwa kelompok modernis berpandangan bahwa sains itu universal, objektif, bebas nilai dan menempatkan Islam dalam domain individual. Kelompok ini juga berpendapat bahwa ilmu pengetahuan model Eropa-Amerika relevan dan mampu memberikan solusi terhadap krisis peradaban dengan catatan bila ilmu pengetahuan secara politis (pemerintah) didukung oleh pendanaan dan bagi kelempok-kelompok intelektual diberikan kebebasan penggunaannya untuk kepentingan pengembangan ilmu pengetahuan.

Sementara itu, kelompok indiginis berpandangan bahwa akar krisis sebenarnya ada dalam alam pikiran umat Islam yang tengah mengalami *malaise*. Kondisi ini mengakibatkan pandangan dikotomi umat dalam beberapa segi kehidupan seperti bidang pendidikan yang memisahkan antara disiplin rasional dengan religius dan antara lembaga pendidikan model Eropa dengan sekolah-sekolah Islam. Kelompok ini tidak sepenuhnya menolak ilmu pengetahuan Eropa-Amerika, namun mereka berpandangan bahwa ilmu pengetahuan harus diintegrasikan dengan prinsip-prinsip Islam demi menjadikannya relevan dengan krisis peradaban.

Bertolak belakang dengan kelompok modernis, kelompok nativis berpandangan bahwa ilmu pengetahuan model Eropa-Amerika justeru tidak dapat berbuat apa-apa terhadap krisis. Sebab ilmu pengetahuan dengan model seperti itu tidak sejalan dengan pandangan dunia Islam. Karenanya, kelompok ini menawarkan bentuk ilmu pengetahuan baru yang bersumber dari konsep-konsep epistemologi Islam. Ilmu pengetahuan model inilah yang relevan dengan serangkaian masalah yang ditimbulkan oleh kriris peradaban Islam.

Penelitian ini kemudian menyimpulkan bahwa di balik adanya perdebatan dalam Islamisasi ilmu pengetahuan melahirkan kelompok-kelompok di kalangan intelektual Muslim. Masing-masing kelompok berikut dengan pendukung dan kekuatan institusionalnya, berupaya

memengaruhi berbagai kebijakan politik pemerintah guna perolehan legitimasi.[62]

Beberapa penelitian seperti disebutkan secara substantif memiliki kesamaan dengan studi ini. Masing-masing peneliti berupaya menjelaskan berbagai diskusi dan perdebatan di seputar Islamisasi ilmu pengetahuan yang dimaksudkan sebagai respon dari suatu gagasan sebagai objek materianya. Leif Stenberg menunjuk empat orang tokoh intelektual Muslim terkemuka dan menjelaskan posisi masing-masing dengan observasi metodis. Sementara itu, Furlow menggunakan metode klasifikasi guna menemukan ciri dari masing-masing kelompok intelektual Muslim. Dua peneliti lainnya, Mohamed Aslam dan Vali Reza, dengan tidak menyebutkan tokoh dan cirinya, menyoroti Islamisasi dengan menggunakan metode kritik pengetahuan guna mencari penjelasan dan upaya pemaknaan epistemologi dan keterkaitannya dengan filsafat dan ilmu-ilmu sosial.

Perbedaan yang ditunjukkan dalam studi ini dari penelitian sebelumnya adalah, pertama, penelitian ini dibatasi oleh lingkup spesifik dan konteks yang bersifat lokal. Kedua, penelitian ini tidak hanya mengamati persoalan-persoalan teoritis, namun juga mengamati berbagai implikasi sosiologis dari sebuah gagagasan. Artinya, penelitian ini berupaya menyajikan gambaran terhadap kondisi-kondisi tertentu dari masyarakat Muslim yang bersifat operasional-praktis dalam konteks semangat Islamisasi. Ketiga, berupaya menemukan hubungan yang logis antara gagasan, respon dengan fakta-fakta yang relevan di lapangan.

Studi ini secara umum bertujuan menelaah gagasan dan pemikiran Islamisasi ilmu pengetahuan dan mengetahui bagaimana respon intelektual Muslim Indonesia terhadap gagasan dan gerakan tersebut.

Studi tentang respon intelektual Muslim Indonesia terhadap gagasan dan gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan sampai saat ini belum dilakukan. Di samping itu, memahami pandangan-pandangan individual dan kolektif dari intelektual Muslim serta implikasi praktis dari gagasan dan gerakan tersebut di kalangan masyarakat Muslim dapat diketahui melalui penelitian respon terhadap gagasan dan gerakan pemikiran ini. Melalui kajian ini pula akan dipahami *stand point* dan peran intelektual Muslim selaku agen perubahan ketika mereka mengelaborasi sebuah

[62]Christopher A. Furlow, "The Islamization of Knowledge." 269.

gagasan ke dalam konteks lokal (keindonesiaan). Bila ada indikasi resistensi, maka diperlukan pula pengetahuan terkait argumentasi dari masing-masing individu berikut nalar logis dari sebuah sikap intelektual yang menjadi pilihan masing-masing.

Studi dalam buku ini menggunakan metodologi *grounded theory* yang secara praktis digunakan dalam rangka mengembangkan teori terkait dengan gagasan dan gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan.[63] Dari pengembangan teori ini kemudian dilakukan analisis dengan menggunakan metode deskiriptif-analitis yang berusaha mengumpulkan serangkaian informasi yang relevan dengan respon intelektual Muslim terhadap gagasan dan gerakan pemikiran dengan tema Islamisasi ilmu pengetahuan.

Informasi yang terkumpul kemudian dijelaskan secara sistematik, faktual dan seperti apa adanya. Terhadap asumsi adanya hubungan antara institusi-institusi dan fenomena kehidupan masyarakat Muslim Indonesia dengan ide dan gerakan Islamisasi digunakan teknik korelasi guna mengungkap serangkaian instrumen yang dimungkinkan memberikan gambaran terkait ada atau tidak adanya hubungan antara variabel penelitian ini. Meskipun demikian, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang dimaksudkan untuk menjelaskan informasi, kondisi dan urutan pola tertentu dari ada atau tidak adanya hubungan tersebut dalam bentuk interpretasi naratif.

Studi ini juga memadukan antara penelitian kepustakaan (*library research*) dengan penelitian lapangan (*field research*). Penelitian kepustakaan digunakan dalam penelusuran serangkaian referensi yang memberikan informasi adanya respon intelektual Muslim Indonesia terhadap gagasan dan gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan. Sedangkan penelitian lapangan digunakan dalam melihat serangkaian implikasi praktis dari sebuah respon dalam bentuk institusi-institusi akademis dan perubahan-perubahan tertentu dalam kehidupan masyarakat Muslim yang diduga mengarah kepada bentuk formalisasi.

Terkait dengan beberapa permasalahan dalam penelitian, maka digunakan pula pendekatan epistemologi dan sosiologi. Pendekatan

---

[63]*Grounded theory* menurut Anselm Strauss dan Juliet Corbin dimaksudkan sebagai metodologi umum untuk mengembangkan teori yang berbasis pada pengumpulan dan analisis data. Seiring dengan berjalannya penelitian, teori pun berkembang dan laju perkembangan ini terjadi seiring dengan berjalannya proses pengumpulan dan analisis data. Anselm Strauss dan Juliet Corbin, "Metodologi Grounded Theory Ulasan Singkat." dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Researcah* (Yogyakarta: Pusataka Pelajar, 2009), 49.

epistemologi digunakan dalam melihat isu-isu spesifik dari gagasan dan gerakan Islamisasi seperti posisi Al-Qur'an dan Sunnah dalam epistemologi Islam, makna epistemologi dan hubungannya dengan filsafat dan ilmu-ilmu sosial, sumber-sumber pengetahuan, watak pengetahuan, serta metode kritik pengetahuan. Sedangkan pendekatan sosiologi digunakan dalam memahami perubahan masyarakat pada aspek-aspek tertentu dari kehidupan masyarakat Muslim dikarenakan adanya *sense* Islamisasi.

BAB II

ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN DALAM KONSTRUK PEMIKIRAN ISLAM

Dalam pandangan masyarakat muslim, Islam tidak hanya sebatas agama, ajaran serta petunjuk keselamatan hidup di dunia dan akhirat kelak, namun juga berisikan ilmu pengetahuan yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah. Banyak isyarat dalam kedua sumber ini yang terkait langsung dengan ilmu sekaligus petunjuk akan potensi manusia sebagai makhluk yang mampu menyerap dan mengaplikasikan ilmu pengetahuan. Pada babakan sejarah ilmu pengetahuan, masyarakat muslim menjadikan kedua sumber ini sebagai basis spiritual-transendental sehinggal lahirlah ilmu dan pengetahuan.

Pada perkembangan selanjutnya, para ilmuwan muslim mencurahkan pemikiran guna memformulasikan landasan epistemologi, pengkajian dan memberikan keputusan seberapa jauh para ilmuwan muslim dapat menghadapi tantangan realitas dan pengembangan masyarakat ke arah yang sebaiknya dan seharusnya sejalan dengan *spirit* yang ada dalam doktrin Islam. Dari sini kemudian umat Islam memahami bahwa konsep ilmu pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari wilayah kehidupan mereka.

Bab ini mendiskusikan Islamisasi ilmu pengetahuan dalam konstruk pemikiran Islam yang didukung oleh sub bahasan yang menjelaskan epistemologi dan ilmu pengetahuan, Islam *vis a vis* modernisasi, *Raison d'Etre* dan respon Islamisasi ilmu pengetahuan. Ini dimaksudkan sebagai kajian teoritis atas argumentasi yang dibangun oleh gagasan dan gerakan Islamisasi dalam bingkai pemikiran Islam.

A. Epistemologi dan Ilmu Pengetahuan

Dalam pandangan masyarakat muslim dapat dipahami bahwa dalam pencarian ilmu pengetahuan, sumber ilmu yang berupa al-Qur'an dan Sunnah dalam waktu bersamaan juga sebagai *spirit* yang memotivasi

siapa pun yang menekuni dunia keilmuan. Atas dasar ini, maka dalam babakan sejarah ilmu pengetahuan di kalangan masyarakat muslim menggambarkan pula bahwa keseluruhan bangunan peradaban Islam dilatarbelakangi oleh konsep ilmu pengetahuan. Al-Qur'an dan Sunnah dijadikan para pencari ilmu sebagai pandangan dunia, *weltanschauung*[64] yang mendasari setiap individu pencari ilmu terhadap pandangan global dalam rangka mendefinisikan dan memahami ilmu pengetahuan. Karenanya, maka konsep ilmu tidak dapat dipisahkan dari wilayah kehidupan masyarakat muslim.

Bukan kebetulan bila dalam sejarah ilmu pengetahuan di kalangan masyarakat muslim pernah muncul tokoh yang disebut Seyyed Hossein Nasr sebagai tokoh-tokoh universal sains Islam semisal Jabir ibn Hayyan (103 H/815 M), al-Kindi 185 H/873 M), Hunain Ibn Ishak (194 H/877 M), Tsabit Ibn Qurrah (211 H/826 M), al-Khawarizmi (249 H/863 M), al-Razi (251 H/865 M), al-Farabi (258 H/870 M), al-Mas'udi (345 H/956 M), Ibn Sina (370 H/980 M), Ibn al-Haisam (354 H/965 M), al-Biruni (362 H/973 M), al-Mujrithi (398 H/1007 M), al-Ghazali (450 H/1058 M), Umar Khayyam (429 H/1038 M), Ibn Rusyd (320 H/1126 M), al-Thusi (597 H/201 M), al-Syirazi (634 H/1236 M), Ibn Khaldun (732 H/1322 M), al-'Amili (953 H/1546 M).[65] Kemunculan para tokoh ini dilatarbelakangi oleh spirit pencarian pengetahuan, di mana akar-akar ilmu sudah tercantum sedemikian rupa dari dalam sumber-sumber ajaran Islam.

Kata *'ilm* (ilmu) sendiri disebutkan al-Qur'an secara berulang dan hal yang sama juga dengan sunnah. Karenanya, masyarakat muslim berkeyakinan, apa pun kegiatan yang ada kaitannya dengan ilmu menjadi bagian dari ibadah dan amal saleh. Dengan demikian, kata *'ilm* sendiri dipahami tidak hanya dinamis, namun juga mencakup pengertian yang teramat luas.

Tidak sedikit dari para ilmuwan dan peneliti yang berupaya memberikan pengertian terkait kata *'ilm* yang ada dalam al-Qur'an. Dapat disebutkan di sini antara lain, pertama, kata *'ilm* sendiri berasal dari kata *'alima* yang dapat diartikan sebagai "ia mengetahui sesuatu." Sinonim dengan *'alima* adalah *'arafa* yang berarti "ia mengetahui dengan pasti." Sementara itu, di kalangan pemikir ada yang membedakan antara

---

[64]Murtadha Muthahari, *Foundation of Islamic Thought, God, Men and Universe* (Barkeley: Mizan, 1985), 67.

[65]Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban di Dalam Islam*, Penerjemah, J. Mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), 23-41.

kata *'ilm* dengan *ma'rifah*. Kata *'ilm* kerap dikonotasikan dengan pengetahuan yang tertinggi. Karena itu, kata *'ilm* menjadi salah satu dari sifat-sifat Tuhan. Sedangkan kata *ma'rifah* tidak akan dijumpai dalam kaitannya dengan gambaran dari sifat Tuhan. Ibn Manzur menyimpulkan bahwa kata *'ilm* memiliki pengertian yang lebih luas dari kata *'arafa*.

Pengertian kedua, kata *'ilm* mengandung pengertian *al-yaqīn* (*certainty*, kepastian). Secara psikologis, kata tersebut mengandung pengertian *sya'ara* (merasakan). Pengertian ketiga, bila kata *'ilm* dilihat dari pengertian yang abstrak, kata tersebut dapat dipahami sebagai serangkaian konsep yang erat hubungannya dengan aspek-aspek psikologis semisal *al-Itqān* (kesempurnaan) dan *al-'amal* (perbuatan). Karenanya, *'ilm* juga berdimensi psikis yang menggambarkan rasa takut (*al-khashyah*) kepada Allah Swt. Pengertian literal yang terakhir ini seperti ditulis al-Zuhari sejalan dengan firman Allah dalam surah al-Baqarah:13, *"Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hambaNya hanyalah ulama."*

Al-Jurjani menuliskan juga beberapa pengertian *'ilm* yang di antaranya adalah "masuknya gambaran sesuatu dalam akal," "karakter yang melekat dan mampu menangkap hal-hal yang partikular dan yang universal," "gambaran khusus antara akal dengan objeknya," dan "gambaran dari sifat yang memiliki sifat tertentu."[66]

Sementara al-Maraghi menarik suatu pengertian kata *'ilm* dalam al-Qur'an surah al-Baqarah:13 yang artinya:

Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakan kepada para malaikat lalu berfirman "sebutkanlah kepadaKu nama benda-benda itu jika kamu memang orang-orang yang benar."

Mengomentari ayat ini al-Maraghi menuliskan bahwa yang dimaksudkan dengan nama-nama (*al-asmā'*) adalah segala sesuatu yang sudah memiliki sebutan (nama) atau *al-musammayāt* yang erat kaitannya antara akal dengan adanya kecepatan transmisi nama (pengetahuan) yang satu ke yang lainnya. Adapun ilmu yang sesungguhnya, demikian al-Maraghi, adalah pengungkapan dari objek yang diketahui (*idrāk al ma'lūmāt).*[67]

---

[66]Ali Ibn Muhammad al-Jurjani, *Kitāb al-Ta'rifāt* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1996), Cet. Ke-3, 65.

[67] Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsīr al-Marāghi* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), Jilid 1, 82.

Mengenai bahasa yang digunakan, masih dari al-Maraghi, tentunya berbeda-beda sejalan dengan adanya perbedaan bahasa dan istilah yang berlaku di tempat yang berbeda pula. Allah Swt. telah mengajarkan Adam a.s beberapa jenis dari ciptaanNya. Allah pula yang mengajarkan pengetahuan akan esensi-esensi ciptaanNya, spesifikasi dan atribut-atributNya berikut dengan nama-nama dari ciptaanNya itu. Kata *'allama* sendiri mengandung pengertian gradual dalam perolehan pengetahuan sejalan dengan serangkaian aktivitas penangkapan panca indra.[68]

Terkait dengan ini juga, al-Qurthubi menuliskan bahwa nama-nama itu adalah contoh-contoh dari serangkaian objek pengetahuan. Dengan kata lain, Adam a.s telah diajarkan nama-nama seperti; kuda, unta dan seterusnya. Kata *ism* (nama, sebutan) sebenarnya adalah salah satu ilmu sebagai konsep utama dari kata *'ilm* yang dimulai dari penyebutan nama.[69] Allah Swt. memerintahkan Adam a.s untuk menyebutkan nama-nama benda yang tidak dikenal para malaikat. Adam pun berbicara dengan menggunakan bahasa yang dimengerti oleh para malaikat. Allah Swt. mengajarkan kepada Adam a.s kemampuan berbahasa juga, sebagai bukti bahwa Allah Swt. Maha Mengetahui bahasa-bahasa manusia dan keragamannya.[70]

Dengan demikian, Tuhan menciptakan segala sesuatu berikut dengan nama-namanya dan bila itu disebutkan, maka dengan sendirinya akan tergambar suatu konsepsi dalam pikiran. Sebagai contoh, kata "matahari" bila disebutkan, akan memunculkan suatu macam konsepsi dalam alam pikiran, yakni sesuatu yang bersinar dan terbit setiap pagi guna menyinari permukaan bumi.

Demikian halnya dengan penyebutan nama dari benda-benda lain yang ada di alam raya ini, seperti gunung, bintang, pohon dan seterusnya. Benda-benda itu berkaitan langsung dengan serangkaian reaksi kognitif. Dari sudut pandang epistemologis, pola ini dikenal dengan metode perolehan ilmu pengetahuan (*inquiry*). Dasar-dasar umum dari proses berpikir ini disebut al-Qur'an juga memberikan basis yang kuat pada akal dalam berbagai bidang pengetahuan yang dengan ini kemudian manusia mengerti dan memahami apa yang sebenarnya terjadi di alam raya ini.

---

[68]Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsīr*, 82.

[69]Lihat Isma'il Ibn Kasir al-Quraisyi al-Damsyiqi, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm* (Kairo: Dar al-Turas, 1972).

[70]Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, "Mu'jizāt al-Qur'an." dalam *Kitāb al-Yaum,* Nomor 256 Vol. VIII, Mei 1986.

Al-Nadwi sendiri memahami kata *asmā'* dengan merujuk kepada semua makhluk ciptaan Tuhan sebagai sebuah dasar dari ilmu yang berhubungan dengan alam dan kehidupan serta fenomena-fenomena alam raya. Ilmu yang pertama adalah ilmu yang dapat memberikan serangkaian pengertian kepada manusia tentang segala sesuatunya (*'ulūm al-ashyā'*) dalam arti tentang segala makhluk dan alam semesta ini. Dari sini kemudian berkembang dan belakangan orang menyebutnya sebagai cabang ilmu pengetahuan seperti biologi, fisika, kimia, geologi, astronomi dan seterusnya. Dengan kata lain, ini menjadi bukti akan kemampuan berpikir manusia sehingga ia memperoleh pengetahuan.[71]

Ibn Khaldun membedakan antara manusia dengan hewan melalui adanya kemampuan manusia untuk berpikir. Di sini, seperti disebutkan Ibn Khaldun, ia membedakan ketiga kemampuan manusia ke dalam 3 (tiga) tingkatan yang disebutnya sebagai kemampuan perseptif, kemampuan eksperimental dan kemampuan spekulatif.[72]

Secara umum ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan ilmu, meberikan dasar-dasar pengertian bagaimana manusia memperoleh pengetahuan. Perolehan ilmu tidak terlepas dari adanya subjek, yakni potensi-potensi indrawi pada manusia, dengan alam semesta sebagai objeknya. Penyebutan nama-nama benda yang ada di alam ini adalah sebagai contoh dari objek ilmu.

Al-Kafawi menggarisbawahi bahwa ilmu tidak lain adalah sifat yang mampu membedakan di antara pengertian-pengertian yang ada. Dengan demikian maka objek yang diamati oleh subjeknya kemudian dapat terhindar dari semacam kontradisi ataupun kerancuan. Ia juga menjelaskan bahwa konsep ilmu sesungguhnya merujuk kepada konsep dasar, yaitu proses dari sebuah persepsi, fakultas yang disebut sebagai akal dan isi dari persepsi yang mengandung aturan-aturan umum dari sebuah disiplin yang kompleks (objek ilmu).[73]

Dalam tradisi intelektual masyarakat muslim sendiri kata *'ilm* memang paling banyak menjadi perhatian. Diskusi dan perdebatan di

---

[71]Muhammad Syihabuddin al-Nadwi, *Baina 'Ilm Ādam wa 'Ilm al-Hadīth* (Makkah: Idarah al-Shahifah wa al-Nasr bi al- Rabaithah al-'Alam al-Islami, 1986), 32.

[72]Tentang ini Ibn Khaldun menuliskannya pada Pasal Pertama dari Bab Keenam dengan judul *fi Alfikr al-Insāni.* Selengkapnya lihat Abdul Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, *Muqaddiman Ibn Khaldun wa Hiya Muqaddimah Kitāb al-'Ibar wa al-Mubtada' wa al-Khabr fī al-Ayyāmi al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Asharūhum min Zawī al-Sulthān al-Akbar* (Makkah: Muassasah Al-Kutub Al-Saqafah, 1994), Jilid 2, 32.

[73] Al-Kafawi Abu al-Baqa' Ayyub ibn Musa al-Husaini, *Al-Kulliyāt al-Mu'jam fi al-Mustahāt al-Lughawiyyah* (Beiirut: al-Risdah Company, 1992), First Edition, 611.

seputar pengertian ilmu pengetahuan membuktikan bahwa ilmu pengetahuan mendapat tempat terhormat. Karenanya boleh dikatakan cukup dinamis dan menggugah pemikiran, setiap kali orang membicarakan ilmu pengetahuan seperti terlihat dari banyaknya pengertian kata *'ilm* yang dalam bahasa lain dikenal juga sebagai sains. Tidak berlebihan kiranya bila Ziauddin Sardar menuliskan bahwa tidak kurang dari 1200 pengertian kata *'ilm* yang pernah ditulis oleh para sarjana dan pemikir muslim.[74] Tampaknya defenisi dan pengertian ini akan mengalami perkembangan sejalan dengan berkembangnya objek pengamatan.

Akal dan indra seperti banyak dijumpai penyebutannya dalam sejumlah ayat dalam al-Qur'an adalah sebagai sarana menggapai pengetahuan. Sementera itu akal, pengalaman dan intuisi juga diakui sebagai media untuk mencari pemahaman dan sumber nalar. Aktivitas penelusuran pengetahuan ini seperti diformulasikan Muhammad Naquib al-Attas merujukan kepada sumber doktrin Islam, yakni wahyu dan sunnah.[75] Dengan bahasa lain, ilmu adalah sebagai hasil dari kegiatan pemahaman terhadap sumber-sumber Islam dengan perantaraan akal, pengalaman dan intuisi yang dianugerahkan Allah Swt. kepada manusia.

Persoalannya kemudian tidak semua objek pengetahuan dapat diserap akal. Karenanya manusia perlu petunjuk Tuhan untuk memahami berbagai fenomena abstrak dan realitas supra logis yang memang non empiris. Problema akal dan wahyu sejak awal sudah menjadi perdebatan di kalangan para teolog. *Mu'tazilah* dan *Ash'ariah* merupakan dua aliran yang paling banyak dirujuk dalam pembicaraan terkait dengan persoalan akal dan wahyu.

Meski keduanya intens dalam perdebatan itu, namun kedua aliran ini tidak menolak akal sebagai instrumen penelusuran pengetahuan. Perbedaannya, seperti disimpulkan Harun Nasution, hanya terletak pada persoalan proporsi akal dalam memahami pengetahuan tentang Tuhan. *Mu'tazilah* memberikan porsi besar kepada akal dan *Ash'ariah* menempatkan porsi akal lebih kecil. Apa yang menjadi sikap dari *Mu'tazilah* yang menempatkan akal sebagai daya besar, tidak berarti

[74]Ziauddin Sardar, *Exploration in Islamic Sciences* (London: Mancell Publishing Ltd, 1989), 65.

[75]Lihat uraian singkat M. Azram tentang ini, "Epistemolgy an Islamic Perspective" dalam *IIUM Engineering Journal,* Vol. 12, No. 5, 2011, Special Issue on Sciences and Ethics in Engineering, 179-185.

penolakan terhadap kebenaran wahyu dan serangkaian pengetahuan metafisis yang supralogis.[76]

Menempatkan porsi akal seperti pendirian *Mu'tazilah* disebut juga sebagai idealisme dan pada batas-batas tertentu disebut juga sebagai rasionalisme dalam aktivitas penelusuran pengetahuan. Sementara itu, menempatkan peran indra dalam perolehan pengetahuan kemudian disebut pula dengan realisme atau terkadang lazim disebut dengan empirisisme yang menyebutkan bahwa perolehan pengetahuan berasal dari serangkaian aktivitas pengamatan sejumlah objek yang dapat diserap indra manusia.[77]

Objek pengetahuan yang ditangkap indra kemudian dirasionalisasi oleh akal dan diabsatraksikan dengan nilai kebenaran umum, sehingga objek pengetahuan menjadi semacam konsep atau pemahamahan terhadap sesuatu. Karenanya maka sebagai aktivitas berpikir manusia tidak lain merupakan perpaduan antara kerja akal, indra dan wahyu atau dapat dibahasakan pula dengan adanya proses dialektis antara idealisme, realisme dan sumber-seumber ajaran Islam.Terkait ini, Osman Bakar menyebutnya sebagai metodologi majemuk sebagai cara perolehan pengetahuan. Mekanisme kerja akal, indra dan wahyu dalam pencarian pengetahuan bekerja bersamaan, namun tetap memberlakukan semacam hukum bahwa penggunaannya sangat tergantung kepada watak subjek yang dipelajari dan cara-cara memahami subjek tersebut. Dalam

---

[76]Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1986), Cet. Keenam, 79. Konsep *free will* menurut Harun Nasution, bertolak dari fungsi akal, yang dalam sistem teologi *Qadariyyah* mempunyai peran yang besar ketimbang peran wahyu. Segala pengetahuan dapat diperoleh dengan perantaraan akal. Akal dalam usaha memperoleh pengetahuan, dipandang kelompok *Qadariyyah* bertindak atas usaha dan daya manusia sendiri. Sumber pengetahuan menurut *Qadariyyah*, dapat diperoleh melalui akal, wahyu dan indera. Pendapat itu terlihat ada persamaan dengan kaum Jahmiyyah, bahwa konsep Qadariyyah mengenai sumber pengetahuan merupakan perpaduan antara idealisme, realisme dan Islam. Uraian terkait dapat dibaca juga Harun Nasution, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1993), 126-138.

[77]Sejak awal perbedaan kedua aliran pemikiran ini bersumber dari tokoh Plato dan Aristoteles. Dalam lapangan epistemologi, Plato dikenal sebagai tokoh yang menekankan peran akal, ide, kategori, *form* sebagai sumber ilmu pengetahuan. Panca indera pun dinomorduakan. Pemikiran ini kemudian dikenal sebagai idealisme atau populer juga dengan rasionalisme. Sementara Aristoteles berpendapat sebaliknya, yakni menekankan pentingnya peran indera manusia sebagai sumber pengetahuan. Pemikiran ini kemudian disebut sebagai realisme atau empirisisme. Selengkapnya lihat M. Amin Abdullah, "Aspek Epistemologi Filsafat Islam" dalam Irma Fatimah (ed), *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Perspektif* (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992), Cet. Pertama, 28-30.

pandangannya juga, para ilmuwan muslim menanamkan dan mengembangkan berbagai sains, menggunakan setiap jalan pengetahuan yang terbuka bagi manusia seperti melakukan rasionalisasi, interpretasi wahyu, observasi dan eksperimen.[78]

Paradigma epistemologi Islam sendiri menurutnya lagi didasari pada prinsip tauhid yang memiliki pandangan yang terpadu dan koheren tentang makna pluralitas metodologi.[79] Pluralitas metodologi ini bersumber dari pandangan al-Qur'an tentang Realitas dan tentang kedudukan dalam Realitas itu. Oleh karena itu, maka terdapat semacam hubungan organik antara Islam dengan sains, yakni hubungan metodologis.

Tentang ini dapat dilihat dari beragamnya aliran pemikiran, terutama dalam filsafat Islam seperti aliran peripatetik, iluminatif, teosofi dan aliran-aliran gnosis (*ma'rifah*). Dalam proses pemikiran, masing-masing aliran sebenarnya mempelajari atau menyentuh persoalan yang sama, namun dalam perspektif, kecenderungan dan penekanan yang berbeda dengan *output* pengetahuan yang berbeda pula.

Mengaitkan epistemologi dengan prinsip tauhid cukup intens dilakukan kalangan pemikir Muslim kontemporer semisal Seyyed Hossein Nasr, al-Faruqi, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Taha Jabir al-Alwani dan Osman Bakar. Dalam konteks ilmu pengetahuan, al-Faruqi menyebut tauhid sebagai prinsip metodologi fundamental dalam arti pengakuan akan keesaan Tuhan berarti pula pengakuan terhadap kebenaran dan kesatupaduannya. Sebagai prinsip metodologi, tauhid berisikan penolakan terhadap segala yang tidak ada hubungannya dengan realitas, penolakan terhadap kontradiksi hakiki dan keterbukaan atas fakta-fakta penemuan baru, baik dalam bentuk penguatan maupun bantahan terhadap objek ilmu pengetahuan. Inilah yang disebut sebagai tiga prinsip pengetahuan yang dengan ini memungkinkan terbukanya kebenaran dan jalan-jalan pengetahuan yang lebih dalogis dan toleran.[80]

Terkait dengan problem akal dan wahyu serta kemungkinan munculnya kontradiksi di antara keduanya, menurut al-Faruqi juga bukanlah puncak dari segala kontradiksi, namun seperti dianjurkan Islam

---

[78]Osman Bakar, *Tawhid and Science Essays on the History and Philosophy of Islamic Sciences* (Kuala Lumpur, Penang: Secretariat of Philosophy and Science, Science University of Malaysia, 1991), 62-63.

[79]Osman Bakar, *Tawhid*, 17.

[80]Isma'il Raji al-Faruqi, *Tauhid,* Penerjemah, Rahmani Astuti (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), Cet. Kedua, 45.

agar dilakukan peninjauan kembali atas pemahaman wahyu, pemahaman rasional atas wahyu atau kedua-duanya.

Tauhid yang bermakna menyangkal kontradisi sebagai puncak dari problema akal dan wahyu, pada waktu bersamaan juga menuntut sang pencari kebenaran untuk mengembalikan serangkaian postulat yang tampak kontradiktif untuk dikaji ulang dengan asumsi bahwa ada aspek-aspek tertentu yang terlewatkan dari sebuah kajian. Langkah ini dapat mengatasi dan membantu menyelaraskan hal-hal yang tampak kontradiktif akibat dari pemahaman wahyu yang kurang tepat.

Itu pun menurutnya, apa yang terjadi sebenarnya bukanlah wahyu yang bertentangan dengan rasio manusia, namun pertentangan antara wahyu dengan *output* dari pemahaman rasional,[81] yakni dengan pengetahuan yang dihasilkan dari aktivitas pemahaman wahyu.

Dalam pandangan Muhammad Naquib al-Attas kata *asma'* seperti disebut al-Qur'an merujuk kepada ilmu tentang segala sesuatu. Ilmu (*'ilm*) yang dimaksudkan di sini adalah tentang *'arad* dan sifat mengenai segala sesuatu yang dapat ditangkap dengan panca indra (*mahsusāt*) dan dipahami akal (*ma'qūlāt*), sehingga dapat diketahui hubungan dan perbedaan antara satu dengan lainnya. Ilmu ini adalah anugerah dari Tuhan dan dengan ilmu (*ma'rifah*) ini pula dapat memahami tentang keesaan Tuhan Yang Mutlak, bahwa Allah adalah Tuhan yang sebenar-benarnya dan objek sembahan yang sejati (*ilāh*).[82]

Baik *'ilm* maupun *ma'rifah* ada pada jiwa (*al-nafs*), hati (*al-Qalb*) dan akal *(al-'Aql*) manusia. Karenanya maka manusia kemudian mengetahui (*'arafa*) Allah dan mengakuai keEsaanNya sebagai Tuhan sejati. Ilmu dan segala bentuk realitas yang berkaitan dengan ilmu berhubungan erat pula dengan suatu perjanjian *(mithāq*, *'ahd*) yang menentukan tujuan hidup, perilaku dalam hubungan antara dirinya dengan Allah Swt. Keterikatan manusia dengan Tuhannya dalam suatu perjanjian ini dalam bentuk agama (*dīn*) dan kepatuhan (*aslama*) sejati.[83] Agama dan kepatuhan berkaitan dengan hakikat manusia (fitrah) yang juga cipataan Allah. Tujuan sejati manusia adalah untuk beribadah kepada Allah dan kewajibannya adalah taat kepada Allah selaras dengan hakikat dasar (fitrah) yang diciptakan Allah Swt.

Muhammad Naquib al-Attas secara tegas menunjuk bahwa pandangan Barat terhadap kebenaran relitas tidak didasari atas wahyu

---

[81]Isma'il Raji al-Faruqi, *Tauhid*, 46.

[82]Syed Muhammad Naquib al-Attas, "Dewesternisasi Ilmu" dalam *Jurnal Terjemahan Alam & Tamaddun Melayu,* 1:2 (2010), 7.

[83]Syed Muhammad Naquib al-Attas, "Dewesternisasi".

dan dasar agama, namun didasari oleh filsafat sekular yang berpusat pada pandangan manusia sebagai entitas fisk dan makhluk rasional. Ia juga berkesimpulan dikarenakan pandangan epistemologis ini, maka ilmu dan nilai serta peradaban Barat selalu mengalami perubahan dan dilakukan peninjauan ulang.

Bagi al-Attas juga, tidak ada kepastian dalam spekulasi filsafat seperti kepastian keagamaan yang berdasarkan ilmu yang diwahyukan seperti yang dipahami dan dialami dalam Islam. Agama seperti yang dipahamai dalam konstruk peradaban Islam dalam konteks ilmu pengetahuan justeru tidak terjadi dalam semangat penelitian dalam kebudayaan dan peradaban Barat.[84] Peradaban Barat dalam pandangannya, bersendikan penghapusan atas keterpesonaan manusia terhadap agama.

Sebagai konsekuensi logis dari itu semua, bermuara pada penolakan terhadap kebenaran agama dan doktrin agama dipandang tidak lebih hanya sebatas teori yang bertentangan dengan kenyataan empiris, sehingga ditolak dan ia hanyalah bayangan yang tidak berguna. Karenanya, maka dalam sejarah peradaban Barat apa yang disebut sebagai 'perubahan', 'pembangunan' dan 'kemajuan' adalah hasil pencarian yang tiada akhir yang didorong oleh skeptisisme sejati.[85]

Lebih teknis, Taha Jabir al-Alwani menyebutnya sebagai *tauhidi episteme* (episteme tauhid). Episteme ini digunakan untuk mengidentifikasi sistem pengetahuan berdasar tauhid yang ditopang oleh dua pilar utama. Pertama, melakukan aktivasi konsepsional terhadap serangkaian konsep keimanan dan mentransformasikannya ke dalam kemampuan dan kekuatan intelektual untuk merespon apa yang disebutnya sebagai "*ultimate questions*" (pertanyaan-pertanyaan purna). Langkah ini memungkinkan untuk memberikan pemahaman terhadap perspektif teologi dan metodologinya. Ia menyontohkan, pertanyaan semisal kegunaan epistemologis dan signifikansinya terhadap keimanan terhadap Allah Swt., para malaikat, kitab-kitab, para nabi dan Rasul serta hari akhir.[86]

Langkah ini dianggap relevan dikarenakan sejumlah fakta membuktikan bahwa semua ilmu dan peradaban sedianya didasari oleh

---

[84]Syed Muhammad Naquib al-Attas, "Dewesternisasi". Baca juga komentar M. Azram, *Epistemology*.

[85]Syed Muhammad Naquib al-Attas, "Dewesternisasi", 4-5.

[86]Taha J. al-'Alwani, *The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today*, Translated into English by Yusuf Talal Delorenzo (Herndon: Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1995), 14.

pandangan dunia tertentu baik yang terlihat ataupun laten. Karenanya, menurut al-Alwani lebih lanjut, penolakan terhadap eksistensi Pencipta pada hakikatnya adalah sebagai pandangan dunia yang erat kaitannya dengan sistem keimanan seseorang. Pandangan dunia inilah yang kemudian menjadi pembeda antara satu dengan lainnya dalam aktivitas penelusuran pengetahuan.

Kedua, mengelaborasi serangkaian paradigma pengetahuan yang pernah dilahirkan Islam dalam lintasan sejaran aliran-aliaran pemikiran. Langkah ini penting dilakukan guna membuat kelindan di antara paradigma yang ada dengan *output* intelektual di masa silam sekalligus pula sebagai dasar evaluasi dan pengembangan serta telaah kritisnya. Langkah ini lebih lanjut membantu mendefinisikan hubungan antara serangkaian paradigma dengan sejumlah *trend* intelektual atau pun krisis Dunia Islam dalam babakan sejarahnya. Dengan ini dapat diperoleh serangkaian penjelasan yang membantu mengambil keputusan paradigma apa yang sebenarnya memengaruhi pengembangan dan kemunduran pemikiran yang terjadi di sepanjang lintasan sejarah intelektual muslim.[87]

Dalam al-Qur'an, menurut al-Alwani dapat dipahami adanya kandungan perintah untuk melakukan dua bentuk pembacaan holistik dalam memahami alam semesta ini. Dua bentuk bacaan ini saling melengkapi satu dan lainnya. Pembacaan pertama adalah pemahaman terhadap wahyu Allah yang tertulis dalam al-Qur'an dan yang kedua adalah pemahaman terhadap alam semesta yang juga menjadi perhatian penuh dalam lembaran-lembaran wahyu.[88] Metode ini menjadikan kedua jenis pemahaman ini selain saling melengkapi, keduanya juga saling merujuk antara satu dan lainnya. Kegagalan dalam mengaplikasikan metode pemikiran ini akan berakibat pada gagalnya perolehan pengetahuan yang komprehensif dan pembangunan peradaban.

Faktanya menitikberatkan pada salah satu pembacaan saja, terbukti akan kegagalan peran kekhalifahan manusia (*isktikhlāf*) ataupun kegagalan manusia selaku pemegang amanah Allah. Kegagalan ini berakibat pula kepada kegagalan keyakinan dan jauh dari tuntunan serta tidak ada kesadaran akan hakikat tujuan dari diciptakannya alam semesta ini. Kenyataan lain, hingga hari ini masih dijumpai ketimpangan metodologis terkait pemahaman terhadap dua bentuk bacaan ini. Dengan demikian, maka diperlukan adanya semacam model keseimbangan (*equilibrium)* dengan cara mengaplikasikan motodologi komplementatif dalam bentuk penggabungan dua model pembacaan, yakni wahyu dan

[87]Taha J. al-'Alwani, *The Islamization*, 15.
[88]Taha J. al-'Alwani, *The Islamization*.

alam semeseta. Masing-masing dari dua bacaan ini merupakan basis epistemologis sekaligus sebagai sumber pengetahuan kreatif yang tidak boleh diabaikan.

B. Islam *vis a vis* Modernisasi

Dalam banyak literatur terkaitan perkembangan pemikiran dapat disarikan bahwa bunga rampai pemikiran bermula dari Yunani, kira-kira enam abad sebelum kelahiran Isa al-Masih a.s. Pemikiran orang kala itu berawal dari penelusuran pemikiran terkait dengan pengenalan terhadap wujud permulaan dan akhir dari alam semesta ini. Dari sini kemudian, muncul sejumlah metode pemikiran dengan para tokoh semisal Socraters, Plato dan Aristoteles. Dari buah pikir para tokoh ini pula kemudian memunculkan berbagai aliran pemikiran dan metode penelusuran pengetahuan.

Prinsip-prinsip pemikiran para tokoh ini juga yang dianut sampai di era kekaisaran Romawi memeluk agama Kristen dan menyebarkan doktrin gereja sebagai keyakinan resmi (529 M). Era ini seperti disimpulkan Taqi Misbah Yazdi merupakan titik kemunduran dan padamnya cahaya ilmu dan filsafat di wilayah Romawi.[89]

Semasa dengan itu, pada abad ke-6 Masehi di belahan Dunia Arab munculnya Nabi Muhammad Saw. dengan ajaran Islam yang juga membawa semangat pengetahuan, menghargai setinggi-tingginya kegiatan membaca, menulis dan pembelajaran. Era ini seperti dicatat para sejarahwan sebagai titik awal peradaban Islam dan kebudayaan yang paling agung.

Seiring dengan meluasnya wilayah Islam dan penganutnya, pada waktu bersamaan banyak pula bermunculan pusat-pusat pembelajaran dan tidak sedikit kegiatan yang melibatkan para cendekiawan dan pemikir dalam serangkaian upaya penerjemahan bahasa-bahasa dunia ke dalam bahasa Arab. Era ini dianggap sebagai era ekselarasi terhadap perkembangan filsafat, sains dan kesenian. Sejumlah karya para filosof Yunani, terutama Plato dan Aristoteles, diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Di era ini pula muncul para tokoh pemikiran dan sains yang dikenal sangat brilian yang dianggap mampu menyerap ide-ide utama dari para filosof Yunani.

---

[89]Untuk detailnya dapat dilihat dalam Muhammad Taqi Misbah Yazdi, B*uka Daras Filsafat Islam*, Penerjemah, Musa Kazim dan Saleh Baqir, diterjemahkan dari judul asli, *Philoshopical Instruction an Introduction to Contemporary Islamic Philosophy* (Bandung: Mizan, 2003), Cet. Pertama, 3.

Studi Ibrahim Madkoer terhadap fase penting pemikiran ini relevan untuk dicatat kembali di sini, menyangkut bagaimana para filosof Muslim menerjemahkan karya-karya para filosof Yunani dengan dibimbing oleh 'cahaya' Islam (wahyu) dengan menghasilkan sebuah pemikiran *genuine* dan disebut sebagai filsafat Islam. Bagi Madkoer, ciri keagamaan dan spiritual menjadi watak filsafat Islam. Modal sosial yang dimiliki para filosof Muslim, terutama ajaran-ajaran Islam dan nuansa keIslaman menjadi bagian dari aktivitas penerjemahan filsafat Yunani. Ciri ini tampak jelas terlihat, bahkan sejak era sebelum para tokoh universal sains Islam ini muncul, yakni pemikiran filosofis telah dimulai sejak para tokoh *Mu'tazilah* seperti al-Nazzam (865 M) dan Abu al-Huzail yang secara intens mendemonstrasikan pemikiran rasional terhadap persoalan-persoalan teologis yang memadukan sistem filsafat.[90]

Lebih lanjut Madkoer juga memberikan ulasan penting lain bahwa sejumlah persoalan-persoalan teologis juga merupakan bagian dari filsafat. Bahkan al-Kindi besar kemungkinan berpaham *Mu'tazilah*. Para filosof Muslim juga tidak jarang memasukkan bukti-bukti al-Qur'an dan hadis sebagai penopang pendapat mereka. Karenanya filsafat Islam, selain rasional juga religius. Konsep ketuhanan dari para filosof Muslim tampak seakan melanjutkan tradisi berpikir yang sebelumnya telah dibangun para *Mukallim* baik dari golongan *Mu'tazilah* maupun *Ash'ariah*. Di antara filsafat yang dihasilkan juga tampak upaya penjelasan komprehensif tentang masalah-masalah ketuhanan dan keimanan yang menutup beberapa kelemahan argumen teologis dengan cara mendemonstrasikan abstraksi dan transendensi.[91]

Para filosof muslim juga dicatat kegemilangannya pada upaya metode berpikir komprehensif dengan fomula penggabungan antara idealisme dan realisme. Filsafat Islamlah yang mendamaikan filsafat Aristoteles dan Plato dengan penambahan unsur-unsur lain yang religius. Karenanya, filsafat Islam lalu berkembang menjadi suatu doktrin baru dengan suatu keperibadian yang independen. Dalam bahasa lain perdamaian antara 'warna' filsafat Aristoteles dan Plato merupakan basis

---

[90]Ibrahim Madkoer, "Filsafat Islam dan Renesans Eropa," dalam Komisi Nasional Mesir untuk UNESCO, *Sumbangan Islam Kepada Ilmu dan Kebudayaan*, Penerjemah, Ahmad Tafsir, diterjemahkan dari judul asli *Islamic and Arab a Contribution to tht European Renaissance*, (Bandung: Mizan, 1986), 112-113.

[91]Ibrahim Madkur, "Filsafat Islam," 112. Sifat khas filsafat Islam menurut Ibrahum Madkoer juga disebutkannya bersifat keagamaan spiritual, rasional, eklektik, berhubungan dengan sains.

dari filsafat Islam yang dalam bahasa kontemporer identik dengan pluralitas metodologi berpikir.[92]

Pluralitas metodologi berpikir ini juga ditopang oleh basis agama, dikarenakan sejak awal filsafat Islam memiliki watak keagamaan. Karenanya sulit dibantah bahwa sejak al-Kindi hingga Ibn Rusyd terlihat dalam usaha-usaha mendamaikan antara filsafat dengan agama. Lebih lanjut usaha-usaha mereka juga merupakan alat dalam penyebaran filsafat dan kontribusinya dalam berbagai studi keIslaman lainnya.

K. Hitti dalam studinya tentang Dunia Arab, menulis bahwa fase ini diakuinya sebagai "Sumbangan Arab (Islam) yang paling pertama dalam lapangan filsafat, suatu sumbangan yang besar artinya, ialah usaha mereka yang menyelaraskan alam pikiran Yunani dengan buah pkirian Islam."[93] Fase kegemilangan ini berhasil memunculkan para ilmuwan muslim dan mengembangkan tradisi keilmuan dan intelektual, sementara Dunia Barat saat itu masih dalam suasana keterbelakangan. Kondisi ini berlangsung cukup lama seperti dicatat oleh para sejarahwan, keterbelakangan itu berlangsung antara abad ke-9 M hingga abad ke-15 M sebagai era kegelapan dalam lapangan ilmu pengetahuan dan intelektual.

Kegemilangan ini mulai redup ditandai dengan peristiwa sosial-politik yang dialami Bani Abbas yang menguasai Baghdad sebagai ibu kota dunia kala itu, ditaklukkan oleh Hulagu Khan pada abad ke-12 M. Kegemilangan ilmu pengetahuan Dunia Islam meredup bersamaan dengan melemahnya kekuasaan Islam di bidang sosial politik. Kemunduran lain diperlihatkan pula dengan hilangnya semangat filsafat dan sains. Pemikiran tradisional menggantikan pemikiran filosofis-rasional yang berkembang sebelumnya dan pintu ijtihad tampak telah tertutup.[94]

Sementara itu, bangsa Eropa yang sebelumnya dalam kegelapan perlahan mengalami perubahan ditandai dengan maraknya berbagai kegiatan penerjemahan ilmu pengetahuan ke dalam bahasa Latin sebagai pintu masuk pindahnya peradaban ke Eropa. Bukan hanya di bidang ilmu pengetahuan dan filsafat, namun juga metode berpikir filosofis rasional

---

[92]Lihat Kembali Osman Bakar, *Tawhid*, 17.

[93]Philip K. Hitti, *Dunia Arab Sejarah Ringkas*, Penerjemah, Usuludin Hutagalung dan O.D.P. Sihombing, diterjemahkan dari judul asli *The Arab a Short History* (Bandung: Penerbit "*Sumur Bandung", tt), 143.*

[94]Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), Cet. Kesembilan, 13-14.

turut mereka bawa dan menggantikan pemikiran dogmatis yang dikembangkan oleh otoritas gereja di Eropa.

Fase penting ini memengaruhi semangat berpkir rasional bangsa Eropa dan berhasil mengantarkan mereka ke gerbang kegemilangan dalam bentuk lain dan dikenal dengan *Rennaisance.* Tentang ini Harun Nasution memberikan ilustrasi bahwa "Eropa mengalami kebangkitan sejak tidurnya yang nyenyak. Pemikiran filosofis dan sains yang diambil orang Eropa dari Dunia Islam, mereka kembangkan dan pada abad ke-16 M masuklah Eropa ke zaman modern."[95] Era ini pula menjadi titik awal terjadinya transformasi budaya yang membawa masyarakat Barat menuju era modern.

Era modern ditandai dengan Revolusi Industri di Inggris dan Revolusi Prancis yang kemudian membentuk sejumlah aturan norma dan nilai dalam berbagai lapangan kehidupan. Sejak itu, pola berpikir rasional mengantarkan bangsa Eropa pada kemajuan ilmu pengetahuan dan tekonologi dan modernisasi berpenetrasi ke dalam berbagai aktivitas kehidupan masyarakat Eropa.

Harun Nasution memberikan ulasan terkait modernisasi dan medernisme di Barat bahwa pandangan masyarakat Barat terhadap modernisme mengandung pengertian pikiran, ide, aliran, gerakan dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat- istiadat, institusi-institusi lama untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditambahkan oleh kemajuan dan teknologi modern.[96]

Lebih lanjut penyesuaian pun memasuki lapangan agama dan modernisme dalam hidup keagamaan di Barat. Katolik dan Protestan juga disesuaikan dengan ilmu pengetahuan dan filsafat modern yang pada akhirnya menimbulkan paham sekularisme di kalangan masyarakat Barat.[97] Di samping itu juga pada abad ke-19 dan ke-20 positivisme, spektisisme dan rasionalisme menjadi semacam paradigma dalam lapangan ilmu pengetahuan, bahkan boleh dikatakan mendominasi ilmu-ilmu empiris dan ilmu pasti.

Positivisme sendiri hanya mengakui wujud riil dari objek pengetahuan yang dapat diobservasi melalui indra. Sedangkan metafisika hanyalah hasil spekulasi pikiran yang tidak memiliki realitas ontologis di luar kesadaran manusia. Metodologi berpikir ini kemudian memisahkan dengan tegas terkait objektivitas antara kebenaran yang diperoleh ilmu pengetahuan dengan kebenaran berdasarkan agama (gereja).

---

[95]Harun Nasution, *Pembaharuan,* 105.
[96]Harun Nasution, *Pembaharuan,* 11.
[97]Harun Nasution, *Pembaharuan.*

Para filosof Eropa semisal Lessing, Berkely dan Hume meletakkan metode ilmiah di atas bangunan skeptisisme, empirisisme dan rasionalisme yang diakui oleh kalangan pemikir Barat juga,[98] sebagai basis dari sekularisasi dalam pengertian adanya pembebasan antara agama dengan ilmu pengetahuan serta memandang ilmu pengetahuan otonom pada dirinya.[99] Otonomi ilmu pengetahuan dalam proses ini dapat membuka lebar bagi kemungkinan penemuan terhadap hal-hal baru dan orientasi ilmiah. Manusia dapat berbuat bebas sesuai dengan apa yang ia kehendaki berdasarkan rasio. Metode ilmiah ini pun dengan segala konsekuensinya menjadi bagian dari aspek-aspek kehidupan sosial, politik dan kultural.

Akibatnya seiring dengan berjalannya waktu, masyarkat Barat semakin terbebaskan dari nilai-nilai spiritual dan pandangan metafisis. Beralasan kiranya bila Nurcholish Madjid mengomentari modrnisme di Eropa sebagai antroposentrisme yang hampir tidak terkekang.[100] Harun Nasution justeru dengan tegas menyebut modernisme sebagai *The Age of Reason*, era pemujaan terhadap rasio.[101]

Modernisme Barat masuk ke Dunia Islam bersamaan dengan ekspansi Napoleon Bonaparte ke Mesir pada abad ke-17 M. Ide-ide revolusi Prancis yang dibawa Napoleon juga turut menjadi bagian penting dari ekspansi ini. Tidak hanya itu, modernisme Barat selanjutnya menimbulkan serangkaian persoalan di kalangan masyarakat Muslim yang ditimbulkan oleh berbagai konsep pemikiran masyarakat Eropa kala itu. Rasionalisme, sekularisme, nasionalisme dan demokrasi di antara produk

---

[98]Ninian Smart, *The Religious Experience* (New York: Macmillan Inc., 1991), 20. Christian Wolf (1679-1754) merupakan tokoh terpenting Renaisan yang menyusun filsafat Leibniz dari segi rasionalistik-optimistiknya. Pernyataannya antara lain bahwa ajaran kesusilaan maupun ajaran ketuhanan alami sama sekali terlepas dari agama. Gottfried Ephraim Lessing (1729-1781), George Berkely (1685-17530 dan David Hume (1711-1776) adalah para pengusung skeptisisme, empirisisme dan lebih tegas lagi pada Hume yang menerima dualisme; dunia yang berpikir dan berkeluasan, dunia jiwa dan dunia bahan. Uraian tentang ini lihat Bernard Delfgaauw, *Sejarah Ringkas Filsafat Bara*t, Penerjemah Soejono Soemargono, diterjemahkan dari judul asli *Beknopte Geschiedenis der Wijsbegeerte* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya), 111-113. Lihat juga I.R. Poedjawijatna, *Pembimbing Kearah Alam Filsafat* (Jakarta: Bina Aksara, 1986), Cet. Ketujuh, 105-106.

[99]Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik* (Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1993), 20.

[100]Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), Cet. Kedua, 450.

[101]Harun Nasution, *Pembaharuan*, 181.

pemikiran yang muncul pada Revolusi Prancis turut dibumikan di Mesir melalui sebuah institusi bentukan Napoleon, *Institut d 'Egypte*.[102]

Melalui serangkaian publikasi dan studi-studi pada institusi ini kemudian dapat memengaruhi kehidupan masyarakat Muslim di bidang sosial, politik, ekonomi dan budaya serta pemikiran. Masyarakat di tanah Mesir merasa betapa mundurnya umat Islam kala itu melihat kebudayaan dan kemajuan Barat. Hal ini terjadi dikarenakan umat Islam di Mesir tengah menghadapi krisis sosial-politik yang ditandai dengan Mesir yang melepaskan diri dari kekuasaan Istanbul.

Krisis pun diperparah lagi oleh mulainya campur tangan bangsa-bangsa Eropa ke dalam urusan politik Mesir dan wilayah-wilayah Muslim lainnya, diikuti dengan penguasaan dan intervensi militer. Setelah penguasaan Mesir, wilayah-wilayah Dunia Muslim lainnya turut mengalami nasib sama seperti Afghanistan dan wilayah-wilayah di Anak Benua India (India-Pakistan) dikuasi Inggris.

Sementara masyarakat Muslim mengalami sejumlah persoalan terkait dengan modernisasi yang dilancarkan Barat, kemudian disusul oleh persoalan yang disebabkan oleh kolonialisme. Hampir bersamaan dengan itu muncullah kesadaran di kalangan masyarakat Muslim akan perlunya melepaskan belenggu bangsa-bangsa Eropa. Kesadaran semcam ini mulai diusung oleh para tokoh Muslim dan kalangan terpelajar. Syah Waliyullah, Sayyid Ahmad Khan, Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh adalah di antara para tokoh Muslim paling menonjol dalam melakukan kritik terhadap Barat sekaligus menghidupkan kembali dinamika pemikiran Islam yang belakangan dikenal dengan istilah pembaruan. Para tokoh ini tampak sepakat untuk mengajak umat Islam segera bangkit dari kemunduran dan mengejar ketertinggalannya dari Dunia Barat.

Presentasi dan serangkaian ceramah dari al-Afghani kala itu, membangkitkan kesadaran politik masyarakat Muslim berhadapan dengan massifnya modernisasi Barat sekaligus memberi jalan yang seharusnya menghadapi arus modernisasi Barat. Al-Afghani kemudian muncul semacam tokoh politik yang mengampanyekan sikap kritis terhadap Barat dan membuka kesadaran masyarakat Dunia Islam untuk membebaskan diri dari kolonialisme.

Bagi al-Afghani, untuk menghadapi abad modern dan mengembalikan kejayaan Dunia Islam, masyarakat Muslim harus kembali menjadi pemeluk Islam yang lebih murni. Ada sesuatau yang salah dalam

[102]Lihat kembali Harun Nasution, *Pembaharuan*, 28-33.

pengamalan dan pemahaman ajaran agama yang berakibat pada kekalahan dari bangsa-bangsa non Muslim. Selain itu pula ada semangat yang hilang di kalangan masyarakat Muslim, yakni semangat berpikir rasional dan bebas.[103]

Bersama dengan muridnya, Muhammad Abduh, al-Afghani mulai menyebarkan ide-idenya melalui majalah *al-'Urwah al-Wuthqā*. kampanye kedua tokoh ini pun menampakkan hasil ditandai dengan munculnya berbagai gerakan revolusioner masyarakat Muslim melawan penjajahan dan penindasan Barat. Dengan mengutip L. Stoddard, Badri Yatim memberikan catatan bahwa al-Afghani adalah "orang pertama yang menyadari sepenuhnya akan dominasi Barat dan bahayanya. Oleh karena itulah, dia mengabdikan dirinya untuk memperingatkan Dunia Islam akan hal itu dan melakukan usaha-usaha yang teliti untuk pemahaman."[104]

Muhmmad Abduh sendiri diketahui sebagai tokoh pertama dengan pandangan-pandangan modern dan menempuh langkah-langkah pembaruan dalam pendidikan al-Azhar kala itu. *Risālah al-Tawhīd* adalah karya yang bercorak teologis dan melalui pendekatan ini pula, Muhammad Abduh berupaya untuk menggugah cara berpikir masyarakat Muslim kala itu. Dalam sejumlah presentasi yang dilakukan, ia tampak lebih filosofis dari gurunya. Dalam pandangannya tidak ada pertentangan antara ilmu dengan keimanan dan dalam praktiknya, keduanya berjalan dengan tingkatan yang berbeda.

Upaya-upaya pembaruan dari Muhammad Abduh kemudian dilanjutkan muridnya, Rasyi Ridha melalui majalah *al-Manār* guna mengusung ide-ide pembaruan di bidang agama, sosial dan ekonomi serta memberantas takhayul dan bid'ah yang masuk ke dalam tubuh Islam, menghilangkan paham fatalisme dan kekeliruan dalam pemahaman dan praktik tasawuf serta mengangkat pentingnya pendidikan dan langkah-langkah politik yang diperlukan dalam menghadapi Barat.[105]

Fenomena yang sama juga terjadi di belahan Dunia Islam lain seperti di Anak Benua India dengan para tokoh semisal Sayyid Ahmad Khan, Sayyid Amir Ali, Muhammad Iqbal dan Muhammad Ali Jinnah serta Abul Kalam Azad. Sementara itu di Turki, dengan berbagai

---

[103]Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 56-58.

[104]Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah II* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2001), Cet. Keduabelas, 185.

[105]Harun Nasution, *Pembaharuan*, 70.

spesifikasinya dicatat serangkaian ide dan gerakan pembaruan yang dipelopori oleh Sultan Mahmud II, terutama pembaruan di bidang pertahanan dan militer. Tokoh lainnya adalah Mustafa Rasyid Pasya yang kerap digambarkan sebagai seorang tokoh pemikir yang mengusung pembaruan di Turki. Nama Muhammad Sadik Rifat Pasya, Ali Pasya, Fuad Fasya dan Mustafa Rasyid Pasya adalah para tokoh yang memiliki andil besar dalam catatan sejarah pembaruah di wilayah Turki.

Ide dan gerakan pembaruan di Turki memasuki dunia politik dan pentingnya persatuan Islam. Pan-Islamisme adalah nama gerakan yang mendapat dukungan dari Dunia Islam kala itu. Hampir bersamaan dengan itu pula gerakan nasionalisme juga muncul dan dipercepat oleh kelompok terpelajar muslim yang menuntut ilmu ke Eropa dan lembaga-lembaga pendidikan Barat yang didirikan di negeri-negeri Muslim.[106]

Serangkaian ide dan gagasan pembaruan di bidang sosial politik ini menampakkan hasilnya ditandai dengan diperolehnya kemerdekaan negara-negara Islam dari penjajahan Barat. Munculnya gagasan nasionalisme yang diikuti dengan berdirinya partai-partai politik, menjadi modal utama umat Islam dalam perjuangannya dalam mewujudkan kemerdekaan yang terbebas dari pengaruh politik Barat.

Setelah meraih kemerdekaannya dari penjajahan Barat, tepatnya di era pertengahan abad ke-20, Dunia Islam mulai memikirkan kembali masalah pendidikan guna membangun kembali masyarakat Muslim. Perkembangan paling spektakuler seperti dicatat Fazlur Rahmah terjadi di wilayah Turki dan Mesir. Meskipun pembaruan pendidikan di Turki kala itu bukan tanpa masalah, terutama persoalan sosial politik, namun sejumlah lembaga pendidikan yang tergolong maju di era itu sudah dimulai. Fakultas Teologi didirikan dalam lingkungan Universitas Ankara dan sekolah-sekolah imam-hatip[107]. Di sejumlah sekolah imam-hatip, menghasilkan fungsionaris-fungsionaris agama, para imam dan khatib. Sementara itu, fakultas teologi sendiri difungsikan untuk melahirkan para intelektual sekaligus sebagai pusat intelektual Muslim.

Demikian halnya dengan ilmu-ilmu meodern semisal antropologi, sosiologi dan pskiatri di era ini telah mendapat pengakuan internasional. Namun demikian, Fazlur Rahman dalam catatan kritisnya tentang era modern Turki menyebut masih belum menampakkan arah yang jelas terkait upaya pengenalan kembali ilmu-ilmu keislaman. Catatan lainnya

---

[106]Lihat Badri Yatim, *Sejarah*, 184-185.

[107]Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektua*l, Penerjemah, Ahsin Mohammad, diterjemahkan dari judl asli *Islam and Modernity, Transormation of an Intellectual* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), Cet. Kedua, 108-109.

adalah berkembangnya pendidikan di Turki di era ini dapat dikatakan merupakan hasil dari upaya masyarakat Muslim Turki sendiri atau berasal dari opini publik, sementara pemerintah Turki sendiri merupakan negara sekular.[108]

Namun seiring berjalannya waktu, di Turki sendiri muncul semacam harapan baru dengan tumbuhnya kelompok terpelajar dan intelektual yang berkomitmen terhadap Islam. Kelompok ini sudah memulai untuk bergiat dalam serangkaian studi dan kajian terhadap disiplin-disiplin Islam intelektual sentral seperti teologi, filsafat, studi al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun belum tampak memadai, setidaknya di era ini, Turki sudah mulai serangkaian kegiatan merumuskan kembali dasar-dasar pemikiran Islam guna pembangunan masyarakat Muslim di wilayah ini.

Berbeda dengan pendidikan di Turki, Mesir dengan al-Azhar merupakan andil pemerintah Mesir sendiri. Al-Azhar dengan berbagai dinamika yang ada di dalamnya serta persoalan yang menyangkut ortodoksi dan modernisasi, di era 1960-an telah mendirikan fakultas kedokteran, fakultas pertanian dan fakultas teknik. Akademi wanita yang kemudian menjadi sebuah universitas di lingkungan al-Azhar, juga memiliki fakultas kedokteran sendiri. Mengomentari perkembangan al-Azhar, Fazlur Rahman menyebut, bahwa "secara sosiologi pastilah ini merupakan perubahan-perubahan yang mengejutkan yang sama sekali tidak ada bandingannya dalam lembaga pendidikan dan keilmuan lainnya di Dunia Islam."[109]

Sampai di sini dapat digarisbawahi bahwa dalam dinamika sejarah modernisasi, masyarakat Muslim dapat dipetakan menjadi beberapa kelompok. Ada kelompok yang merespon secara eksklusif, yaitu dengan sikap anti modernisme dan pada akhirnya anti Barat. Ada kelompok yang menjadikan Barat sebagai kiblat dan *role model* dalam kehidupan. Kelompok ini memandang bahwa konsepsi tradisional memiliki kelemahan dalam menghadapi modernisasi. Ada lagi kelompok ketiga yang bersikap kritis, namun tidak harus anti modernisasi dan anti Barat. Di kalangan kelompok yang disebutkan terakhir ini, modernisasi dimodifikasi sedemikian rupa, sekiranya tidak bertentangan dengan hal-hal yang dianggap prinsip.

Kelompok yang terakhir ini pula menganggap Barat bukan sebagai musuh, dan dalam waktu bersamaan tidak pula mengganggap Barat sebagai *role model* yang harus ditiru. Bagi mereka, Barat

[108]Fazlur Rahman, *Islam*, 116.
[109]Fazlur Rahman, *Islam*, 121.

mengandung unsur kebaikan, sehingga mereka tidak berkeberatan untuk menerimanya selama tidak menyederai keyakinan agama. Dalam waktu bersamaan mereka juga sadar bahwa Barat harus disikapi dengan kritis, bahkan dalam batas tertentu harus ditolak.[110]

Dari perbedaan cara pandang ini, maka muncullah berbagai bentuk pemikiran ideologis, antara kelompok yang memandang Islam sebagai model dari sebuah realitas dan kelompok yang memandang Islam sebagai model untuk sebuah realitas. Pandangan kelompok pertama mengisyaratkan bahwa agama adalah representasi dari sebuah realitas, sementara kelompok kedua mengisyaratkan bahwa agama merupakan konsep bagi realitas, seperti aktivitas manusia. Lebih lanjut lagi, bagi kelompok ini agama mencakup teori-teori, dogma atau doktrin bagi sebuah realitas.

C. *Raison d'Etre* dan Respon Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Keterpurukan Dunia Islam yang tampak sejak abad ke-17, sangat disadari oleh umat Islam, seperti terlihat dalam setiap pemikiran dan aktivitas mereka yang direpresentasikan oleh para pemikir dan ilmuwan Muslim. Karenanya, di abad ke-20 muncullah berbagai gagasan agar umat kembali bangkit, maju dan terhindar dari kemunduran akibat dari adanya dominasi Barat. Salah satu gagasan yang menjadi perhatian banyak kalangan antara lain adalah gagasan dan gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan.

Islamisasi ilmu pengetahuan sejak kelahirannya mengundang para ahli untuk memperbincangkannya. Kalangan cendekiawan Muslim yang berpendapat pentingnya ilmu pengetahuan meyakini bahwa ilmu pengetahuan sangat urgen untuk diislamkan, mengingat ilmu pengetahuan, dalam pandangan mereka, telah teracuni oleh nilai-nilai ideologi dan filosofi Barat[111] yang secara prinsip bertentangan dengan ajaran Islam.

Proyek Islamisasi ilmu pengetahuan mengacu pada gagasan dan kegiatan yang berusaha untuk mengubah dan membangun kembali pengetahuan untuk mendukung dan mempromosikan pertumbuhan dan

---

[110]A. Qodri Azizy, *Melawan Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 28.

[111]Munculnya epistemologi sekular yang dominan dalam peradaban Barat pada zaman modern membawa dampak terhadap munculnya faham ateisme. Berbagai disiplin keilmuwan, seperti dalam teologi, filsafat, sains, sosiologi, psikologi, politik, ekonomi, dan lain-lain tidak terlepas dari paham ateisme. Selain melahirkan ateisme, epistemologi Barat modern juga telah mensekularkan teologi Kristen. Akibatnya, teologi Kristen mengalami pergeseran paradigma.

masa depan Islam. Hal tersebut adalah sebagai respon dari sejumlah intelektual Muslim terhadap apa yang mereka anggap sebagai *malaise* atau krisis yang telah mengalahkan Dunia Islam akibat dari sekularisasi.[112]

Para penggagas pemikiran dan gerakan intelektual ini memercayai bahwa modernitas sebagai salah satu bentuk *weltanschauung* yang dihadirkan oleh bentuk filosofi dan konsep tertentu yang bergerak di bawah perubahan dan perkembangan dunia modern. Karenanya mereka berusaha merekonstruksi pengetahuan sedemikian rupa untuk mengalahkan hegemoni Barat dalam budaya atau pemikiran dan mengupayakan kembalinya *world-view* Islam di kalangan masyarakat Muslim, khususnya bagi mereka yang tinggal di Barat.[113]

Itu semua dilakukan dalam rangka mengembalikan kesakralan yang selama ini tercerabut dari ilmu pengetahuan, sebagai dasar epistemologis dalam mengeksplorasi dan mengembangkan pengetahuan yang dipandang bertentangan dengan modernitas sekular melalui promosi pendidikan yang menganut sistem yang dibangun dan dikembangkan oleh bangsa-bangsa Eropa (Barat).

Dalam sejarahnya, gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan oleh Furlow dikelompokkan menjadi dua periode waktu, yakni; pertama, era akhir abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20, dan kedua, era kontemporer.[114] Masih menurut Furlow, perdebatan Islamisasi ilmu pengetahuan pada akhir abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20 memperlihatkan banyak upaya untuk mereformasi Islam dan modernisme. Ini semua dilakukan baik dari kelompok Muslim sekular, Islam modernis maupun ulama tradisionalis.

Di era ini, perdebatan Islamisasi ilmu pengetahuan dimaksudkan sebagai respon terhadap kolonialisme Eropa. Sedangkan di era kontemporer, perdebatan serupa berkaitan dengan konteks yang lebih luas lagi dan mencakup berbagai bidang kehidupan, seperti dekolonisasi, pembangunan dan yang terkini adalah globalisasi dan modernitas.

Secara substantif ide Islamisasi ilmu pengetahuan dapat dilacak akar-akarnya sejak abad ke-19, yang momentumnya dapat dilihat ketika Syah Waliyallah dan Sir Sayyid Ahmad Khan mendirikan Universitas Aligarh. Kedua tokoh ini dapat diakatakan sebagai *pioneer* kebangkitan

---

[112]Zaidi, A. H., "Muslim Reconstructions of Knowledge and the Reenhancement of Modernity," *Theory, Culture and Society*, 2006, 23 (6), 74.

[113]Duff, T. E. "Can Scientific Knowledge be Islamized?" *Social Epistemology*, 1996, 10 (3-4), 306.

[114]Christopher A. Furlow, *Islam, Science, and Modernity: From Northern Virginia to Kuala Lumpur*, Disertasi tidak diterbitkan pada *University of Florida*, Florida, 2005, 11-12.

pemikiran dan pengetahuan yang berorientasi kepada Islam yang bercorak modern.

Dalam gerakan pemikirannya, kedua tokoh tersebut juga menolak untuk kembali kepada tradisi lama dan juga menentang penetrasi dan dominasi Barat yang menghegemoni masyarakat Muslim. Kebangkitan pemikiran yang dipelopori oleh Ahmad Khan diilhami oleh kekalahan umat Islam India dalam menentang kekuasaan kolonial Inggris pada tahun 1857-1858, yang menimbulkan sikap antipati dan isolasi umat Islam.

Dalam pandangannya, sikap antipati ini tidaklah memberikan banyak manfaat bagi umat Islam. Untuk itu, ia berinisiatif untuk mengadakan pembaruan pemikiran dengan mengedepankan pikiran-pikiran ilmiah untuk menghadapi dominasi Barat. Gerakan pemikiran di atas dilanjutkan oleh Mohammad Abduh dan Rasyid Ridha di Mesir. Mereka secara tegas menolak kembali kepada tradisi-tradisi masa lalu yang dibarengi kesediaan mereka untuk mengadopsi ilmu pengetahuan Barat.

Perdebatan wacana Islamisasi ilmu pengetahuan di era kontemporer dapat dikatakan berorientasi di bidang pendidikan. Dalam konteks ini, negara-negara di Dunia Islam yang baru merdeka memandang bahwa pendidikan *ala* Eropa merupakan kunci dari pembangunan.

Membicarakan Islamisasi ilmu pengetahuan pada era kontemporer[115] tidak dapat dilepaskan dari sosok Syed Muhammad Naquib al-Attas.[116] Al-Attas adalah tokoh yang pertama kali memperkenalkan pentingnya Islamisasi ilmu pengetahuan pada Konfrensi Internasional tentang Pendidikan Islam (*World Confrence on Islamic Education*), yang diselenggarakan di Makkah tahun 1977 dan di

[115]Beberapa pemikir Muslim yang aktif dalam perdebatan tentang Islamisasi ilmu pengetahuan pada masa kontemporer antara lain, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Isma'il Raji Al-Faruqi, Fazlur Rahman, Muhsin Mahdi, Abdus Salam, Abdul Karim Soroush, Bassam Tibi dan Ziauddin Sardar.

[116]Riwayat hidup Syed Muhammad Naquib al-Attas secara singkat dapat dituliskan kembali, ia adalah seorang cendekiawan Muslim Malaysia yang dikenal sangat kritis terhadap Barat. Ia lahir di Bogor, Jawa Barat, pada tanggal 5 September 1931, dan menempuh pendidikannya di *The Royal Military Academy,* Sandhurst, Inggris (1952-1955). Setelah itu, ia melanjutkan pendidikannya di *University of Malaya*, Singapura (1957-1959), meraih master di *McGill University*, Montreal, Canada (1962), dan Ph.D. di *Univesity of London*, London, Inggris (1965) dengan konsentrasi bidang Filsafat Islam, Teologi dan Metafisika. Ia merancang dan membuat sendiri arsitektur komplek bangunan ISTAC, merancang kurikulum, dan membangun perpustakaan ISTAC yang kini tercatat sebagai salah satu perpustakaan terbaik di dunia di bidang *Islamic studies.*

Islamabad, Pakistan tahun 1980. Gagasan ini kemudian dikembangkan dan dipopulerkan pula oleh Isma'il Raji al-Faruqi.[117]

Al-Attas mengartikan Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai pembebasan manusia dari magis, mitos, animisme, dan tradisi kebudayaan, kebangsaan dan selanjutnya dominannya sekurlarisme atas pikiran dan bahasa.[118] Dalam pandangannya, Dunia Islam saat itu diselimuti oleh pemikiran sekularisme yang berusaha memisahkan hubungan agama dan dunia, pada hal antara keduanya tidak terpisah. Akar sekularisme telah mencabut akar-akar keyakinan manusia kepada Allah Swt. Dunia Kristen telah gagal membendung arus sekularisme dan terjebak di dalamnya, bahkan sekularisme dipandang sebuah keharusan dalam keimanan.

Untuk menghambat derasnya arus sekularisme maka konsep yang dilontarkan oleh al-Attas adalah pentingnya pembersihan atas pembaratan (*westernization)* yang telah menyusup ke dalam pendidikan Islam untuk kemudian diganti dengan otoritas wahyu dan intuisi (*taṣawwuf*). Dunia modern telah mengabaikan kebenaran wahyu dan intuisi dan berpegang kuat kepada kebenaran akal dan empiris serta meninggalkan kaidah-kaidah agama atau moral.[119]

Menurut al-Attas, prinsip Ilmu pengetahuan modern yang dikembangkan berdasarkan pandangan hidup, budaya dan peradaban Barat, dipengaruhi oleh lima faktor, yaitu; pertama, mengandalkan akal untuk membimbing kehidupan manusia. Kedua, bersikap dualistik terhadap realitas dan kebenaran. Ketiga, menegaskan aspek eksistensi yang memproyeksikan kehidupan sekular. Keempat, membela doktrin humanisme. Dan kelima, menjadikan drama dan tragedi sebagai unsur-unsur yang dominan dalam fitrah dan eksistensi manusia.[120]

Bagi al-Attas, sifat ilmu pengetahuan yang berdasar pada budaya dan peradaban Barat, memberikan ketidakpastian dan krisis yang berkepanjangan. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan model seperti ini tidak dapat diterapkan dalam kehidupan umat Islam. Meskipun al-Attas menegaskan bahwa filsafat ilmu pengetahuan modern memiliki persamaan-persamaan dengan Islam, terutama yang menyangkut sumber

---

[117]Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu dan Agama* (Yogyakarta: Badan Penerbitan Filsafat UGM, 2010), 72.

[118]Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1933), 174.

[119]Arqom Kuswanjono, *Integrasi Ilmu,* 73.

[120]Adnin Armas, "Westernisasi dan Islamisasi Ilmu," *Islamia,* Tahun I, No. 6, (Juli-September, 2005), 12.

dan metode ilmu, namun al-Attas juga meyakini bahwa perbedaan antara Islam dengan filsafat ilmu modern terletak pada anggapan bahwa Islam mengenal wahyu sebagai sumber ilmu tentang realitas dan kebenaran terakhir tentang ciptaan Tuhan.

Sedangkan ilmu pengetahuan modern menurut al-Attas juga, menafikan peran wahyu, sehingga ia hanya berkaitan dengan fenomena yang dapat berubah disebabkan oleh perkembangan zaman. Dengan dikesampingkannya wahyu, maka mengakibatkan ilmu pengetahuan hanya memahami realitas pada alam nyata yang dianggap sebagai satu-satunya realitas.[121]

Lebih jauh lagi al-Attas memandang bahwa pandangan Islam mengenai visi realitas dan kebenaran bukan semata-semata berkaitan dengan alam fisik dan keterlibatan manusia dalam sejarah, sosial, politik dan budaya sebagaimana dalam pandangan sekular Barat terhadap dunia yang dapat dilihat. Realitas dan kebenaran dimaknai berdasarkan kajian secara metafisis terhadap dunia yang tampak maupun yang tidak nampak. Dengan demikian, Islam memandang realitas sebagai sesuatu yang kelihatan dan yang gaib (dunia-akhirat) sekaligus. Dalam hal ini dunia tidak dapat dilepaskan dengan akhirat, dan akhirat juga tidak dapat dikesampingkan untuk kepentingan duniawi.[122]

Kekeliruan umat Islam dalam memahami penyebab dan permasalahan inti dari kebangkrutan peradaban yang mereka alami, mereka pada umumnya beranggapan bahwa persoalan politik adalah yang menjadi sumber dan akar masalah. Padahal ketika sebagian dari mereka berhasil mengusir penjajah atau mengganti pemerintahan yang korup, permasalahan sebenarnya yang dihadapi umat Islam sesungguhnya belum terselesaikan. Menurut al-Attas, semuanya itu bersumber dari

---

[121]Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and The Philosophy of Science* (Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1989), 4-5.

[122]Konsep ini dapat dikaitkan dengan pandangan bahwa Islam terdiri dari ajaran dan peradaban. Sebagai sebuah ajaran, Islam memasuki ranah kehidupan manusia secara totalitas, jasmani dan rohani, dunia dan akhirat, material dan spiritual. Dalam hal ini Islam memandang kedua aspek kehidupan manusia itu harus saling bersinergi, yang tidak dibenarkan salah satu aspeknya mengalahkan apalagi menegasikan aspek lainnya. Sedangkan sebagai sebuah peradaban, Islam mencakup kehidupan dalam interaksi dan adaptasinya terhadap lingkungannya. Dan ini terkait dengan tugas manusia sebagai wakil Tuhan di muka bumi. Al-Attas memandang bahwa Islam adalah agama yang mengatasi dan melintasi waktu karena sistem nilai yang dikandungnya itu adalah mutlak. Kebenaran Islam tidak hanya berlaku untuk masa lampau, tapi sekarang dan masa depan. Nilai-nilai dalam Islam berlaku sepanjang masa. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism,* 30-32.

kebingungan dan kekeliruan terkait dengan sudut pandang dan persepsi keilmuwan di kalangan umat Islam, terutama pemahaman para pemimpinnya. Gambaran ini menjadi suatu kondisi yang akan terus menimbulkan dan mengekalkan lingkaran kesalahan dan menjadikan masyarakat dalam situasi kebingungan dan kekeliruan. Kondisi ini disebutkan al-Attas sebagai suatu kondisi absennya *adab* (*the lost of adab*).

Islamisasi ilmu pengetahuan menurut al-Attas dapat dilakukan dengan melalui dua proses yang saling berkaitan yaitu; pertama, pemisahan elemen-elemen dan konsep-konsep kunci yang membentuk kebudayaan dan peradaban Barat dari setiap cabang ilmu pengetahuan masa kini, khususnya ilmu-ilmu humaniora. Kedua, pemasukan elemen-elemen Islam dan konsep-konsep kunci ke dalam setiap cabang ilmu pengetahuan masa kini yang relevan.

Jika kedua proses Islamisasi tersebut dilakukan, maka manusia akan terbebas dari magis, mitologi, animisme dan tradisi budaya yang bertentangan dengan Islam. Islamisasi ilmu pengetahuan akan membebaskan manusia dari keraguan (*shak*), dugaaan (*ẓ an*), dan argumentasi kosong menuju keyakinan akan kebenaran mengenai realitas spiritual dan materi. Islamisasi akan membebaskan ilmu pengetahuan modern dari ideologi, makna dan pernyataan-pernyataan sekular.[123]

Islamisasi ilmu pengetahuan bertujuan agar umat Islam terlindungi dari pengaruh ilmu pengetahuan yang telah terjangkit unsur-unsur dan konsep Barat yang akan menimbulkan kesesatan dan kekeliruan, serta bertujuan mengembangkan ilmu yang hakiki yang dapat membangunkan pemikiran dan kepribadian umat Islam dan dapat menambah keimanan kepada Allah Swt. Dengan demikian, Islamisasi ilmu pengetahuan akan melahirkan keamanan, kebaikan, keadilan, keselamatan dan keimanan kepada Allah Swt.[124]

Karenanya al-Attas menolak Islamisasi ilmu pengetahuan dengan hanya sekedar memberikan labelisasi ilmu dengan prinsip-prinsip Islam.

---

[123]Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept of Education,* 43. Menurut al-Attas, istilah sekular, berasal dari kata *saecullum* yang mempunyai pengertian waktu (*time*) dan tempat (*location*) . Dengan demikian *saecullum* itu berarti masa kini dan di sini. Masa kini berarti masa sekarang dan di sini berarti dunia ini. Jadi paham sekular menurut al-Attas adalah merujuk pada makna kesaatinian dan kedisinian. Bila kata sekular itu diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, maka kata yang paling mendekati kesesuaian adalah kedisinian (*hunalāniyyah*), berdasarkan perkataan dalam bahasa Arab *hunā* yang berarti di sini dan *al-'ān* yang berarti sekarang. *Islamia,* Tahun I, No. 6 (Juli- September 2006), 20.

[124]Rosnani Hashim, *Educational Dualism in Malaysia* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1996) 35.

Upaya ini tidak akan memberikan manfaat karena penyakit yang menempel pada ilmu pengetahuan berupa konsep dan unsur-unsur Barat tidak akan hilang. Hal ini hanya akan menghasilkan ilmu pengetahuan yang tidak islami dan juga tidak sekular.

Ide Islamisasi ilmu pengetahuan juga dilontarkan oleh Isma'il Raji al-Faruqi, pada awalnya terletak pada dua hal yaitu Arabisme dan Islam. Dalam studinya tentang Arab, ia menyusun sebuah tulisan terdiri dari 4 (empat) *volume*, yaitu *On Arabism: Urubah and Religion.* Pada perjalanan berikutnya ia lebih menfokuskan kepada studi tentang Islam melalui diskursus ilmiah dan akademis serta gerakan advokasi politik dalam melihat pentingnya Islam.

Pemikiran Islamisasi ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh al-Faruqi diilhami oleh pemikiran al-Attas, salah satu karya monumentalnya ialah *Islamization of Knowledge; General Principles and Workplan*. Buku ini merupakan salah satu rujukan utama (*primary resource*) tentang pentingnya Islamisasi ilmu pengetahuan di Dunia Islam terutama pada era 1980-an. Karena itu, tidaklah heran dalam pandangan M. Dawam Rahardjo yang menunjuk bahwa tokoh utama Islamisasi ilmu adalah al-Faruqi, namun masyarakat di Malaysia menyebut ide itu "dicuri" oleh al-Faruqi dari al-Attas, lalu al-Faruqi kemudian mempopulerkannya.[125]

Al-Faruqi mengungkapkan alasan yang melatarbelakangi pemikirannya tentang perlunya Islamisasi. Dalam pandangan al-Faruqi adalah bahwa umat Islam saat ini hampir di semua segi baik politik, ekonomi, budaya, maupun pendidikan berada dalam keadaan yang lemah. Al-Faruqi menyebut hal ini sebagai *malaise* yang dihadapi umat.[126]

Bahasa malaise bagi al-Faruqi dipahami sebagai era kemerosotan Dunia Muslim. Kondisi ini pula yang menyebabkan masyarakat muslim tertinggal dan hanya menjadi penonton dari derasnya laju ilmu pengetahuan. Sementara itu, ijtihad sebagai tool kemajuan bagi pemikiran ditinggalkan dan sulit bagi masyarakat muslim mengimbangi perkembangan ilmu pengetahuan yang tengah berkembang di Barat.[127]

Menurut al-Faruqi, sains modern sekalipun menakjubkan, namun kemajuannya dalam waktu bersamaan menampakkan risiko yang mengkhawatirkan. Terlebih lagi di saat sains berbenturan dengan dan bahkan terpisah dari nilai-nilai tauhid. Terjadinya disintegrasi sains

---

[125]Moeflich Hasbullah (ed), *Gagasan dan Perdebatan Islamisasi Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: PT Pustaka Cidesindo, 2000), xii.

[126]Isma'il Raji al-Faruqi, *Islamisasi,* 1-2.

[127]Isma'il Raji al-Faruqi, *Islamisasi,* 1-3.

modern dari nilai-nilai teologis ini menimbulkan sejumlah dampak dan di antaranya jauhnya ilmu pengetahuan dari sumber-sumber spiritual dan sulitinya bagi masyarakat muslim untuk melihat realitas kehidupan dengan mengadopsi pandangan-pandangan sain modern.

Sementara itu, keilmuan Islam sendiri yang dianggap bersentuhan dengan nilai-nilai teologis, terlalu berorientasi pada religiusitas dan spiritualitas tanpa memperdulikan betapa pentingnya ilmu-ilmu sosial dan sains yang dianggap sekular. Demi menjaga identitas keislaman dalam persaingan budaya global, para ilmuwan Muslim bersikap defensif dengan mengambil posisi konservatif-statis, yakni dengan melarang segala bentuk inovasi dan mengedepankan ketaatan fanatik terhadap syariah, dalam pengertian *fiqh* produk abad pertengahan.

Sikap sebagian ilmuwan Muslim tersebut, pada akhirnya juga menimbulkan pemisahan wahyu dari akal, pemisahan pemikiran dari aksi dan pemisahan pemikiran dari kultur, sehingga menimbulkan stagnasi keilmuan. Karenanya, bagi al-Faruqi, Islamisasi ilmu pengetahuan perlu disosialisasikan melaui metode pendidikan Islam yang integratif..[128]

Perdebatan Islamisasi ilmu pengetahuan di era kontemporer merupakan salah satu respon terhadap krisis yang muncul dan dirasakan oleh peradaban Islam. Perdebatan ini dalam pandangan Chritopher A Furlow dapat dikelompokkan dalam 3 (tiga) kelompok besar, yakni modernisasi, indiginisasi, dan nativisasi.[129]

Kelompok modernis berpendapat bahwa ilmu pengetahuan adalah bebas nilai, netral, dan objektif. Nilai-nilai yang mengelilingi ilmu adalah bersifat pribadi dan karena itu tidak memengaruhi isi dari ilmu pengetahuan sendiri. Meskipun dapat dikatakan bahwa kebanyakan ilmuwan Muslim menganut pandangan ini, tetapi hanya sedikit dari mereka yang berpartisipasi dalam perdebatan Islamisasi ilmu pengetahuan. Di antaranya, dua fisikawan, Muhammad Abdus Salam dan Jamal Mimouni, merupakan tokoh yang paling tegas yang menggunakan pendekatan modernisasi ilmu pengetahuan.

Kelompok ini juga berpandangan bahwa sains adalah mengkaji fakta-fakta, objektif dan independent dari manusia, budaya atau agama, dan harus dipisahkan dari nilai-nilai. Kelompok ini berkesimpulan bahwa sains itu universal adanya, karenanya tidak ada apa yang disebut sebagai

[128]Ziauddin Sardar, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan atau Westernisasi Islam dalam Jihad Intelektual* (Surabaya, Risalah Gusti, 1998), 44.

[129]Christopher A. Furlow, *Islam,* 14.

sains Islam, sains Kristen dan seterusnya.[130] Kelompok ini secara tegas menolak penyebutan sains Islam. Bagi seorang ilmuwan bekrja searah dengan pikiran dan perspektifnya atau tepatkan *framework* dan sudut pandanganya sendiri. Kelompok modernis membangun otentisitas ilmu pengetahuan Islam dengan dua premis; al-Qur'an dan Sunnah. Kedua sumber ajaran Islam ini menganjurkan untuk mencari ilmu pengetahuan. Sementara itu, ilmu pengetahuan modern, secara historis merupakan bagian dari warisan peradaban Islam.[131]

Kelompok kedua adalah kelempok intelektual yang merekomendasikan pendekatan pribumisasi (*indiginization*). Tujuan indiginisasi adalah melakukan inovasi terhadap pengetahuan yang relevan dengan masalah-masalah khusus negara-negara Islam. Mesikpun para indiginis berpendapat bahwa model ilmu pengetahuan Euro-Amerika tidak dapat bekerja ketika diadopsi tanpa kritik, tapi mereka tidak mau membuang keseluruhannya.

Al-Attas berpendapat bahwa Islamisasi ilmu pengetahuan mengacu pada redefinisi dan penataan kembali data, evaluasi ulang dari kesimpulan-kesimpulan, dan proyeksi ulang atas tujuan pengetahuan sedemikian rupa sehingga melayani kepentingan Islam.[132] Dalam hubungan ini, mengintegrasikan sistem pendidikan Islam dan Eropa melalui Islamisasi ilmu-ilmu sosial, adalah rumusan Islamisasi versi al-Faruqi.[133]

Kelompok indiginis juga berpandangan bahwa krisis peradaban Islam dihasilkan oleh adanya pembagian pengetahuan ke dalam apa yang disebut ilmu rasional atau modern dan ilmu Islam, sebagai sistem yang dilembagakan dalam pendidikan Islam kontemporer. Oleh karena itu, reformasi pendidikan dibutuhkan untuk menyatukan kembali pengetahuan *(knowledge reunification)*. Reformasi sistem pendidikan ini pada gilirannya akan menghasilkan individu yang memiliki pengetahuan terpadu antara ilmu pengetahuan rasional dengan sains Islam yang relevan dengan peradaban Islam.

Dua model Islamisasi yang paling terkenal adalah model yang diusulkan oleh al-Faruqi dan model imitasi-inovasi-asimilasi yang

---

[130]Abdus Salam menyatakan; "*There is only one universal science, its problems and modalities are international and there is no such thing as Islamic science just as there is no Hindu science, no Jewish science, nor Christian science*." Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy*, 410.

[131]Christopher A. Furlow, *Islam,* 14.

[132]Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, 96-97.

[133]Christopher A. Furlow, *The Islamization,* 264.

diusulkan oleh S. Waqar A. Husaini. Konsep Islamisasi ilmu pengetahuan al-Faruqi berhasil memberikan konstribusi penting pada perkembangan wancana keilmuan dan kependidikan Islam, tanpa menafikkan kontribusi penting kelompok sarjana lain semisal al-Attas. Kontribusi al-Faruqi adalah wancana Islamisasi ilmu pengetahuan yang tampak sistematis dan rasional dalam konteks masyarakat Muslim kontemporer.

Kontribusi al-Faruqi dan pendukungnya dapat dilihat dalam serial publikasi *International Institut of Islamic Thought* (IIIT), antara lain, *Islamization of Knowledge: General principles and Work Plan* (1989), *Islam: Source and Purpose of knowledge* (1988), dan *The Islamic Theory of International Reletion: new Direction of Islamic Methodology and Thought* (1987). Model al-Faruqi direvisi dan diperluas lagi setelah ia meninggal dunia dalam serial penerbitan edisi kedua oleh Abu Sulayman dan kemudian disempurnakan kembali oleh Taha Jabir al-Alwani.

Bagi kelompok ini, kemerosotan bidang politik, ekonomi, dan budaya mencerminkan *malaise* peradaban dan kolonisasi Eropa dalam berbagai bentuk, secara langsung ikut bertanggung jawab. Inti dari krisis adalah krisis pemikiran intelektual dan metodologi yang berhubungan erat dengan kurangnya visi sistem pendidikan Islam. Solusinya adalah dengan mereformasi pendidikan dengan cara mengintegrasikan sistem pendidikan Islam dan gaya Eropa.[134] Integrasi kurikulum akan terjadi melalui Islamisasi ilmu-ilmu sosial.

Kelompok indiginis berpendapat bahwa Islamisasi akan menyatukan objektivitas dan nilai-nilai yang dipisahkan dalam klasifikasi pengeta huan Euro-Amerika ke dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Namun demikian, maka objektivitas dan nilai-nilai juga tidak dapat dipisahkan dalam klasifikasi Islam.[135] Sintesis objektivitas dan nilai-nilai ini akan terjadi jika memanfaatkan 12 (duabelas) langkah kerja al-Faruqi. Dalam rencana kerja itu sendiri, al-Faruqi pertama-tama menekankan relevansi Islam dengan disiplin modern dan kedua relevansi hasil indiginisasi pengetahuan untuk solusi dari kedua masalah umat atau komunitas Muslim dan masalah umat manusia secara keseluruhan.

Bagi kelompok ini, metodologi Islam dibangun di atas beberapa prinsip dasar Islam. Prinsip-prinsip ini merupakan kerangka pemikiran dan metodologi Islam. Ini adalah mercusuar yang memandu mentalitas

---

[134]Lihat Abdulhamid Abu Sulayman, *Islamization of Knowledge General Principles and Workplan 2nd edition* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought), 1989.

[135]Isma'il Raji al-Faruqi*, Islamisasi,* 94.

Islam, pengembangan psikologi dan keperibadian dalam kehidupan akademik dan keseharian".[136]

Al-Faruqi menggariskan beberapa prinsip dalam pandangan Islam sebagai kerangka pemikiran metodologi dan cara hidup Islam. Al-Faruqi meletakkan pondasi epistemologi Islamisasi ilmu pengetahuannya pada prinsip tauhid yang terdiri dari lima macam kesatuan. Prinsip-prinsip tersebut ialah; keesaan Allah, kesatuan alam semesta, kesatuan kebenaran dan kesatuan pengetahuan, kesatuan hidup, dan kesatuan umat manusia.[137] Bagi al-Faruqi, relevansi Islam untuk disiplin ilmu modern, dan produksi pengetahuan yang *indiginized* bukan hanya jawaban untuk kesulitan yang dihadapi komunitas Muslim (*ummah*) tetapi diperuntukkan pula untuk kepentingan segenap umat manusia secara keseluruhan.

Kelompok terakhir adalah keompok intelektual yang memandang perlunya pendekatan nativisasi (*nativization*). Dalam pandangan kelompok ini menjelaskan bahwa sains model modernis adalah produk dari peradaban dan pandangan Dunia Barat. Menurut kelompok ini, sains model modernis tidak dapat memecahkan masalah peradaban Islam karena memiliki pandangan yang berbeda. Oleh karena itu, diperlukan ilmu Islam yang otentik guna memecahkan berbagai masalah peradaban Islam. Bagi kelompok ini pula, ilmu pengetahuan Islam bukan merupakan adaptasi dari sains model modern. Sebaliknya, ilmu pengetahuan Islam adalah ilmu baru dan berbeda yang harus dibangun di atas landasan epistemologi Islam.

Muncul dua model utama pendekatan nativisasi yakni model *ijmāli* dan model Seyyed Hossein Nasr. Visi mereka tentang Islam bersaing untuk mewakili Islam seperti yang sejatinya, yang merupakan sentral dalam konsep nativisasi. Visi *ijmāli* adalah visi Islam yang lebih tradisional, sementara visi yang ada dalam pemikiran Nasr menggabungkan aspek pandangan-pandangan mistisisme para tokoh atau pun kelompok-kelompok sufi.

Kelompok *ijmāli* direpresentasikan oleh Ziauddin Sardar, Parvez Manzoor, dan Munawar A. Anees. Sebagai kelompok nativis, mereka menganjurkan konsep pribumisasi terhadap ajaran Islam ke dalam konteks yang bersifat lokal (nativisasi). Kelompok ini juga memberikan kritik tajam pada ilmu pengetahuan Barat pada tataran epistemologis dan kemudian berusaha membatasi konsep-konsep Islam yang sesuai dalam rangka merekonstruksi ilmu pengetahuan. Tujuan Kelompok *ijmāli*

[136]Abdulhamid Abu Sulayman, *Islamization,* 33.
[137]Isma'il Raji al-Faruqi*, Islamisasi,* 55-96.

adalah sintesis dalam kerangka estetika Islam. Sardar menjelaskan bahwa ilmu pengetahuan Islam adalah ada di dalam Islam itu sendiri, baik tujuan maupun sarana sains, kesemuanya didikte oleh sistem etika Islam.[138]

Bagi kelompok *ijmāli*, konsep epistemologi Islam berada dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Tauhid atau keesaan Allah adalah prinsip terpadu epistemologi Islam. Kelompok *ijmāli* berusaha untuk menerapkan konsep-konsep Islam yang universal ke dalam situasi kontemporer untuk mencapai ilmu Islam yang otentik dan relevan serta dapat mengatasi masalah peradaban Islam modern dari dalam pandangan dunia sendiri yang primordial.

Menurut Ziauddin Sardar, program Islamisasi ilmu pengetahuan justru merupakan langkah yang naif dan dangkal. Lebih jauh lagi, ia mengkhawatirkan gagasan dan gerakan Islamisasi ini justru akan menghasilkan deIslamisasi (westernisasi) Islam. Karenanya, maka jadinya adalah bukan Islam yang harus direlevansikan dengan kehidupan manusia, tetapi ilmu pengetahuan modernlah yang harus direlevansikan dengan Islam.[139] Menurutnya juga, masyarakat kontemporer telah dibentuk oleh sains. Selain itu, sains dan teknologi merupakan alat utama dari imperialisme epistemologi Barat.[140]

Model nativis kedua adalah dari Seyyed Hossein Nasr, dan sekelompok kecil, terutama Osman Bakar. Dalam pandangan Nasr, tujuan ilmu pengetahuan Islam adalah demonstrasi keterkaitan segala sesuatu".[141]

Langkah pertama menuju sains Islam adalah dengan cara mengeliminir dan menghentikan kesetujuan terhadap metodologi *ala* Barat dalam rangka mempelajari dan memandang sains Islam. Pandangan tersebut dapat dimulai dengan keinsafan bahwa sains Islam adalah sebagai bagian dari keseluruhan bangunan tradisi intelektual Islam.[142]

Menurut Nasr juga, para pemikir Muslim seharusnya memadukan berbagai bentuk ilmu dalam kerangka pemikiran dan kegiatan berpikir mereka. Bukan hanya menerima, tetapi juga melakukan kritik dan menolak struktur dan premis sains yang tidak sesuai dengan pandangan

---

[138]Ziaudin, Sardar, *Arguments for Islamic Science in Quest for New Science. Rais Ahmad and Syed Hosen Nasr* (Aligarh, India: Centre for Studies on Science, 1984), 72.

[139]Arqom Suwanjono, *Integrasi*, 77.

[140]Ziauddin Sardar *Arguments,* 89.

[141]Syed Hossein Nasr, "On the Perspective," *MAAS Journal of Islamic Science* 1(2), 1985, 6.

[142]Syed Hossein Nasr, "On the Perspective," 7.

Islam dan kemudian menuliskannya ke dalam sebuah karya besar sebagaimana yang pernah dilakukan Ibn Sinā atau Ibn Khaldūn di masa lalu.[143]

Dari sudut pandang Nasr, sains Islam harus dibentuk sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Bagi Nasr, prinsip-prinsip Islam yang mendasar mencakup kesakralan semua jenis dan hirarki ilmu pengetahuan, yang menempatkan Pengetahuan Allah atas segala ilmu ciptaanNya. Selain itu, dalam sains Islam terdapat pula kesalingketerkaitan dari semua bentuk realitas, karakter suci fenomena alam sebagai tanda-tanda (ayat) Allah Swt., partisipasi alam dalam wahyu, dominasi penyebab vertikal atau Kehendak Tuhan atas semua penyebab horizontal, yang terbebas dari segala bentuk penyebab sekunder.[144]

Bagi Nasr, Islam otentik berarti pembaruan peradaban Islam seperti pada masa keemasan Islam (*the golden age).* Definisi ini sangat berbeda dari definisi kelompok *ijmāli* yang mengandalkan keaslian melalui rujukan langsung dari sumber otoritas Islam yakni Al-Qur'an dan Sunnah. Ini adalah perbedaan yang memicu kecaman keras dari Nasr terhadap kelompok-kelompok *ijmāli* lainnya.[145]

Implikasi politis dari kelompok nativisasi adalah yang paling radikal di antaranya adalah ada seruan kelompok ini terhadap penolakan ilmu Euro-Amerika serta pembentukan sains dan peradaban Islam baru oleh karena adanya aktivitas revitalisasi dari bawah ke atas. Bagi kelompok nativis, ini memerlukan revolusi pemikiran Islam meskipun baru dapat dimulai dengan hanya terbatas dari kalangan para pemikir dan kelompok-kelompok intelektual.

Meskipun banyak dukungan terhadap gagasan dan gerakan Islamisasi, tidak jarang pula gagasan dan gerakan ini menuai kritik tajam dari kalangan pemikir Muslim kontemporer lainnya, antara lain; seperti kritik yang pernah dilontarkan Fazlur Rahman, Muhsin Mahdi, Abdus Salam, Abdul Karim Soroush.[146] Fazlur Rahman misalnya, berpendapat bahwa ilmu pengetahuan tidak dapat begitu saja diislamkan, dikarenakan memang sejatinya tidak ada yang salah di dalam ilmu pengetahuan. Persoalannya adalah terletak dalam rangka penggunaan dan aplikasi dari

---

[143]Rosnani Hashim, *Educational Dualism*, 41.

[144]Christopher A. Furlow, *The Islamization of Knowledge,* 267.

[145]Lihat Ziaudin Sardar, *Arguments,* 75.

[146]Lihat kritik selengkapnya Fazlur Rahman, Muhsin Mahdi, Abdus Salam, Abdul Karim Sorush dan Bassam Tibi terhadap Islamisasi ilmu Pengetahuan, Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy,* 395-420.

ilmu pengetahuan.[147] Baginya, ilmu pengetahuan memiliki dua kualitas yang tidak ubahnya seperti senjata bermata dua yang harus digunakan dengan hati-hati, cermat dan bertanggung-jawab.

[147] Fazlur Rahman, "Islamization," 4.

BAB III

INTELEKTUAL MUSLIM INDONESIA DAN ARUS MODERNISASI ISLAM ABAD KE- 19-20 M

Modernisasi menurut Nurcholish Madjid ditandai oleh kreatifitas manusia dalam mencari jalan mengatasi kesulitan hidupnya di dunia ini. Pada waktu bersamaan, ia juga menyatakan bahwa modernisasi yang berlangsung di Dunia Barat adalah suatu antroposentrisme yang hampir tidak terkekang. Melengkapi penjelasannya tentang modernisasi, ia pun mengutip Toynbee, seorang sejarawan, yang menegaskan bahwa modernitas telah mulai sejak menjelang akhir abad ke-15 M ketika orang Barat "berterima kasih tidak kepada Tuhan tetapi kepada dirinya sendiri karena ia telah berhasil mengatasi kungkungan Kristen abad pertengahan."[148]

Sejak saat itu, modernisasi tidak ubahnya bagai bola salju yang menghampiri segenap individu dan masyarakat di seluruh dunia yang tidak hanya sekedar membawa segala sesuatunya secara positif, namun juga serangkaian resiko modernisasi dan masing-masing individu serta masyarakat merespon modernisasi tersebut dengan cara pandang yang berbeda-beda, baik didasari oleh sudut pandang agama, budaya, sosial, politik, ekonomi dan seterusnya.

Ungkapan modernitas, menurutnya lagi mengandung unsur-unsur budaya dan pengalaman Barat. Selain itu, modernitas juga memang dilahirkan oleh Barat lengkap dengan pengalamannya seperti antara lain lingkungan agama dan budaya Kristen.[149]

Modernisasi telah membentuk sebuah perubahan yang mendasar tentang tingkah laku dan keyakinan di bidang ekonomi, politik, organisasi sosial dan bentuk pemikiran.[150] Di bidang ekonomi, perubahan dapat dilihat dalam wujud industrialisasi dan pertumbuhan ekonomi,

---

[148]Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 450.

[149]Nurcholish Madjid, *Islam*, 453.

[150]Akbar S. Ahmed (ed), *Islam, Globalization and Postmodernity* (London: Routledge, 1994), 6.

munculnya kebutuhan-kebutuhan kapital dalam jumlah besar, pertumbuhan sains dan munculnya kelas-kelas baru dan mobilisasi sosial. Di bidang politik, ditandai oleh munculnya partai-partai politik, kesatuan-kesatuan dan kelompok-kelompok kepemudaan. Di bidang sosial, terjadinya perubahan hubungan antar lawan jenis, komunikasi masa, dan urbanisasi.[151] Modernisasi juga menimbulkan difusi norma-norma sekular-rasional dalam kebudayaan.[152]

Bab ini menuliskan hasil pengamatan terhadap beberapa karya dan pemikiran para intelektual Muslim Indonesia terkait dengan arus modernisasi Islam abad ke-19-20 M dengan mengikutsertakan pembahasan terkait dengan latar belakang sosio-politik, peran strategis intelektual Muslim dan sejumlah pusat studi dan penelitian.

A. Latar Belakang Sosio-Politik

Arus modernisasi Islam terkait langsung dengan fenomena yang terjadi di lingkungan Dunia Islam, terutama Mesir sebagai tempat munculnya tokoh pembaru Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Dari kedua tokoh ini perlawanan terhadap kolonialisme Barat terhadap Dunia Islam mendapat momentum yang menjadikan masyarakat muslim sadar akan pentingnya melepaskan diri dari belenggu kolonialisme yang mengakibatkan krisis di berbagai bidang kehidupan. Karenaya bukan kebetulan bila kemudian muncul pula sejumlah tokoh Muslim yang menyuarakan perlunya pembebasan dari dominasi Barat di kebanyakan negara Muslim, termasuk di Indonesia kala itu.

Pada abad ke-19 dan memasuki abad ke-20, perhatian masyarakat muslim hampir sepenuhnya mengarah kepada persoalan kolonialisme dan serangkaian upaya pembebasan dari belenggu penjajahan. Berbagai jargon anti penjajahan muncul di sejumlah negara. Jargon Islam dan politik atau Islam dan negara menjadi populer kala itu dan ide-ide yang dikaitkan langsung dengan tokoh pergerakan semisal Hasan Al-Banna dan Sayid Qutub di Mesir menjadi semacam ideologi pembebasan kelompok-kelompok masyarakat Muslim yang tengah mengalami berbagai penindasan dan kendali pemerintahan dikontrol langsung oleh pemerintah kolonial.

Gerkan yang dimotori tokoh-tokoh Muslim di Timur Tengah banyak mengilhami para tokoh pergerakan di Indonesia. Orasi dan publikasi, meski masih sangat terbatas, dari para tokoh di Timur Tengah

---

[151]Akbar S. Ahmed (ed), *Islam, Globalization*, 6.

[152] Robert H. Lauer, *Perspektif tentang Perubahan Sosial* (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), 415.

pada gilirannya menjadi semacam motivasi pergerakan dan modernisasi Islam di Indonesia. Tema-tema persatuan Islam dan perlawanan terhadap penjajahan yang semula bergaung di Timur Tengah kemudian mejadi spirit para tokoh Muslim Indonesia untuk bangkit melawan penjajahan. Kolonialisme merupakan tantangan politik masyarakat Muslim di era ini. Karenanya maka muncullah semacam gerakan perlawanan terhadap penjajahan Belanda yang diimbangi dengan gerakan kultural demi menumbuhkan paham dan kesadaran nasionalisme kepada setiap anak bangsa guna sampai pada pemahaman akan pentingnya kemerdekaan.

Sadar akan mulai tumbuhnya kesadaran nasionalisme di kalangan masyarakat, pihak Belanda kemudian melancarkan politik etis dengan mendirikan sejumlah lembaga pendidikan yang dalam batas-batas tertentu dapat meredam gerakan nasionalisme dan perlawanan terhadap pemerintahan Belanda. Setidaknya politik etis Belanda kala itu dapat dilihat juga dalam rangka mengimbangi gerakan kultural yang dilakukan para tokoh masyarakat Muslim dan kelompok-kelompok masyarakat Arab di Indonesia yang diindikasikan oleh pembentukan sejumlah organisasi sosial-keagamaan seperti Serikat Dagang Islam (SDI) di Bogor (1909) dan Solo (1911), Perserikatan Ulama di Majalengka, Jawa Barat dan Solo (1911), Muhammadiyah di Yogyakarta (1912), Persatuan Islam (Persis) di Bandung (1920-an), Nahdlatul Ulama (NU) di Surabaya (1926).

Ide-ide nasionalisme dan tuntutan kemerdekaan terkait langsung dengan semangat Islam yang menjadi latarbelakang persatuan nasional dan perlawanan terhdap kolonialisme Belanda. Sarekat Dagang Islam (SDI) dan Sarekat Islam (SI) merupakan gerakan politik Islam awal yang mengembangkan program politik yang menuntut pemerintahan sendiri dan kemerdekaan penuh. Meski peran kepeloporan dua organisasi ini tidak berlangsung lama, namun penting dicatat, bahwa kedua organisasi Islam ini memainkan peran penting sebagai katalisator pergerakan nasional Indonesia.

Di era ini pula munculnya pembicaraan dan perdebatan di seputar keterkaitan antara agama, khususnya Islam dengan nasionalisme yang melibatkan para tokoh semisal Soekarno, Agus Salim, Ahmad Hasan dan Mohmmad Natsir. Demikian halnya dengan watak nasionalisme, masing-masing dari tokoh nasional kala itu memberikan definisi masing-masing terhadap nasionalisme. Definisi nasionalisme yang dirumuskan Soekarno dinilai Agus Salim sebagai memosisikan nasionalisme sama kedudukannya dengan agama. Sedangkan Ahmad Hasan sendiri memandang apa yang direkomendasikan Seokarno sebagai

nasionalisme yang berwatak chauvinistik. Ahmad Hasan memberikan kritik bahwa nasionalisme sama dengan fanatisme kesukuan kelompok-kelompok masyarakat sebelum kedatangan Islam, karenanya ini dilarang oleh Islam.

Hampir senada dengan Ahmad Hasan yang merupakan guru dari Mohammad Natsir, ia juga memiliki kekhawatiran yang sama dengan gurunya, bahwa nasionalisme Soekarno akan menjadi semacam 'ashabiyah baru yang memutus rantai persaudaraan Islam dari pelbagai bangsa. Dalam pandangan Mohmmad Natsir, nasionalisme perlu memiliki landasan teologis yang tidak hanya bersifat material, namun juga spiritual dan memiliki spirit ilahiah. Oleh karena itu, maka perjuangan kemerdekaan Indonesia harus diarahkan sebagai nilai pengabdian tertinggi kepada Allah Swt.

Pembicaraan dan perdebatan si seputar nasionalisme terus berlanjut hingga era 1940-an dengan melibatkan dua tokoh nasional, antara Soekarno dan Mohammad Natsir. Perdebatan berlangsung sampai menjelang dan pasca kemerdekaan Indonesia dan pembicaraan pun hingga ke persoalan dasar negara. Pada sisi lain perkembangan organisasi keagamaan semisal Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah juga turut menyemarakkan pembicaraan mengenai dasar-dasar negara dan hubungan politik antara Islam dan negara. Polemik dan perdebatan terkait itu terus berlanjut dan pada puncaknya tampak terlihat dalam serangkaian pertemuan BPUPKI di pertengahan tahun 1945. Dua kelompok besar, yakni kelompok Islam di satu pihak dan Nasionalis di pihak lain.

Meski perdebatan dan polemik mengenai dasar negara berlanjut, namun dibawah kendali Soekarno, Pancasila kemudian dijadikan sebagai kesepakatan untuk membangun masa depan Indonesia. Peristiwa sejarah ini, meski tidak mudah dilalui, pada akhirnya muncul kesepakatan bahwa Pancasila adalan sebagai landasan idelogis bangsa Indonesia. Kesepakatan ini juga yang menjadi kebijakan pemerintah dan berlangsung hingga ke era Orde Baru dan terus berlanjut hingga sekarang. Dijadikannya Pancasila sebagai dasar negara, dalam konteks pemikiran Islam, diskursus di seputar idelogi negara, negara bangsa terus berlangsung dengan melibatkan sejumlah tokoh dan kelompok-kelompok muslim yang berupaya mencari diskursus baru di seputar hubungan antara Islam dan negara. Dinamika ini kemudian memunculkan Intelektualisme Islam baru dengan beragam kecenderungan dan aliran yang kemudian menguat di permukaan sejak era 1970-an.

1. Modernisasi Islam Abad Ke-20

Perjalanan sejarah kelompok-kelompok masyarakat muslim dalam beberapa dekade sebelumnya, menumbuhkan semacam kesadaran baru bagi sejumlah muslim terpelajar, pemikir dan intelektual di era ini. Era 1970-an kemudian disebut sebagai perkembangan pemikiran Islam baru, sebagai antitesis dari diskursus pemikiran Islam sebelumnya. Refleksi sejarah masyarakat muslim di era pemerintahan Soekarno (Orde Lama) sangat menentukan arah baru pemikiran Islam Indonesia dengan paham pembaruan yang turut mewarnai gejolak pemikiran yang dilontarkan oleh sekelompok kalangan pemuda yang dimotori oleh Nurcholish Madjid.

Secara substantif dipahami bahwa ide-ide pembaruan Islam bertolak dari perlunya masyarakat muslim untuk keluar dari romantisisme sejarah bangsa Indonesia tentang kekuatan politik Islam di era Orde Lama. Gagasan-gagasan pembaruan pun kemudian diarahkan kepada semacam keinginan agar masyarakat muslim lebih memikirkan hal-hal yang lebih substantif arajan Islam dan keluar dari perdebatan ideologis melalui modernisasi pemikiran Islam.

Pada sisi lain ide-ide pembaruan juga dimaksudkan sebagai respons postif terhadap isu modernisasi yang terkonsentrasi pada pembangunan yang dikembangkan pemerintah Orde Baru di bawah kepemimpinan Soeharto. Dalam konteks inilah, Nurcholish Madjid dan koleganya bersepakat untuk tidak lagi mengusung ideologi politik Islam sebaaimana terjadi di era Orde Lama. Indikasi tidak adanya 'niat baik' pemerintahan Orde Baru terhadap Masyumi dan tokohnya, Mohammad Nartsir, juga menjadi pertimbangan penting dalam jargon pembaruan kelompok muda ini.

Apa yang dibangun oleh Nurcholish Madjid dapat dibaca dalam sejumlah publikasinya yang mendapat tanggapan cukup luas. Di antara publikasi tersebut dapat dibaca bahwa sikap inklusif adalah sikap yang diperlukan baik sebagai dasar pencarian kebenaran maupun dalam mengantisipasi perkembangan zaman. Bagi Nurcholish, dengan merujuk kepada pandangan Ibn Taymiyah, inklusifistik relevan untuk dikembangkan di era sekarang ini di mana manusia hidup dalam sebuah perkambukang glogal. Sikap inklusif dimaksudkan sebagai sikap saling mengerti dan paham dengan kemungkinan mencari dan menemukan titik kesamaan atau kalimatun sawa' seperti diperintahkan al-Qur'an.

Dengan mengutip beberapa pandangan Ibn Taymiyyah, bagi Nurcholish lagi, sikap inklusif akan bermuara kepada kemungkinan

pencarian titik temu atau kalimatun sawa', menurutnya juga, merupakan perintah al-Qur'an. Sikap ini dapat dipahami sebagai modal sosial individu atau kelompok muslim untuk dikedepankan dalam rangka merespon zaman dan pergaulan masyarakat yang memang majemuk adanya. Dalam kaiatan ini ia juga menegaskan bahwa "pandangan inklusifistik (jami') seperti diargumenkan Ibn Taymiyyah itu telah mewujud nyata dalam sejarah Islam." Lebih lanjut ia mengilustrasikan pula bahwa "kemajemukan atau pluralitas itu, untuk zaman dan tempatnya, begitu sejati dan tulus, sampai-sampai Spanyol Islam dilukiskan oleh seorang ahli sejarah sebagai 'Spanyol dari tiga agama' *(Spain of three religions*), yang di sana kaum Muslim, kaum Yahudi dan kaum Kristen secara terbuka dan bahagia menyertai dan mendukung peradaban yang gemiling."

Pandangan yang dinilai sebagai modernisme Islam ini dapat dibaca sebagai sebuah keharusan sejarah (historical necessity). Lebih lanjut modernisasi bukanlah semacam pilihan atau penghadapan, pandangan Nurcholish ini seperti diulas M. Syafi'i Anwar sebagai berpijak pada sejarah kemanusiaan itu sendiri dan modernitas bukan merupakan monopoli suatu tempat atau kelompok manusia tertentu. Karenanya, mengutip Robert C. Wood, Nurcholish menganggap bahwa modernisasi tidak lain adalah "usaha menanggulangi kehidupan dalam ukuran dan skala yang cepat berkembang dan mengatasi masalah kompleksitas besar pola-pola sosial, ekonomi dan politik. (458)

Dalam pengertian ini pembaharuan Islam dipahami erat dengan situasi dan kondisi masyarakat dan negara. Karenanya banyak pihak yang menganggapnya sebagai realistis dan dalam aspek tertentu merupakan fenomena global. Situasi baru ini dialami di hampir kebanyakan negara Muslim, tidak terkecuali Indonesia. Pemerintah pasca Kemeredekaan berkonsentrasi kepada pembangunan setelah sekian lama mengalami kemunduran akibat hegemoni dan penjajahan. Fazlur Rahman umpamanya, menggambarkan bahwa di era ini kelompok-kelompok masyarakat muslim dihadapkan kepada realitas bahwa pemerintah menganggap dirinya sebagai agen pembangunan dan dengan pembangunan adalah kemajuan ekonomi yang mengikuti model Barat.

Karenanya, pada sisi lain tema-tema pembaruan pun dimaksudkan sebagai modernisasi Islam yang menerima relitas akan sifat progresif-revolusioner sejarah dan dinamika kehidupan umat manusia atau bangsa. Meminjam ulasan Hadar Bagir bahwa manusia tidak hidup dalam suatu *block universe*, suatu alam yang 'sudah jadi' dan tidak berubah sejak diciptakannya hingga datangnya kiamat. Karena sifat sejarah dan

kehidupan yang progresif-revolusioner itulah maka ijtihad menjadi suatu keharusan. Artinya menurut Bagir lebih lanjut, bahwa ijtihadi dimaksudkan sebagai upaya intensif dan terus-menerus untuk mengantisipasi tantangan-tantangan baru yang dilahirkan oleh sifat progresif sejarah dan evolusi kehidupan.

Ide-ide pembaruan juga menyentuh persoalan-persoalan bagaimana memerankan Islam ke dalam dinamika kebangsaan. Dalam bahasa lain adakah kemungkinan terbuka bagi adanya integrasi antara keislaman dengan keindonesiaan. Dalam penjelasan M. Syafi'i Anwar konsep keislaman dan keindonesiaan Nurcholish mengankat nilai-nilai dan ajaran Islam sebagai universal dan praktik dari ajaran Islam menuntut pengetahuan dan pemahaman tentang lingkungan sosio-kultural masyarakat Indonesia secara keseluruhan, termasuk lingkungan politik dalam kerkangka konsep negara-bangsa (*nation-state*).

Sekilas tampak bahwa ide-ide ini sangat memberikan perhatian terhadap heterogenitas masyarakat Indonesia baik dari segi etnis, budaya dan agama. Karenanya, maka menurut Nurcholish lagi bukan sesuatu yang sudah *given*, namun juga harus diperhitungkan. Karenanya ide-ide ini pula menuntut adanya pelaksanaan ajaran Islam yang memperhitungkan kondisi sosial budaya yang cirinya adalah pertumbuhan, perkembangan dan kemajemukan. Dengan ini Nurcholish menginginkan semacam adanya kesadaran umat Islam untuk tidak lagi melihat jarak antara keislaman dengan keindonesiaan. Terkait dengan Pancasila, ia sendiri memandang bahwa Pancasila adalah kalimatun sawa' atau *common platform* yang mempertemukan antara keislaman dan keindonesiaan.

Ungkapan lain dapat dibahasakan pula bahwa modernisme Islam Indonesia merupakan kombinasi dari dua unsur penting dalam peradaban Islam Indonesia, yaitu modernisme dan tradisonalisme. Kehadiran modernisme tidak mungkin dihindari. Tetapi, dengan mengakomodasikan ide-ide modernisme tersebut tidak berarti bahwa tradisionalisme harus dibuang. Neo modernisme jauh lebih siap untuk menerima ide-ide paling maju yang di kalangan modernis dan pada saat yang sama, juga dapat mengakomodasi pandangan kaum tradisionalis.

Modernisasi Islam dalam perspektif pembaruan dapat dipahami keinginan untuk menjadikan Islam dapat diaktualisasikan dalam kehidupan masyarakat, terutama terkait langsung dengan urusan sosial-politik yang melibatkan kelompok-kelompok muslim masuk ke dalam perdebatan dan polemik terkait antara hubungan Islam dan negara di era sebelumnya. Pembaruan justru hadir dalam rangka mengisi kekurangan

metodologi dan diskurus mengenai Islam dan negara yang lebih realistis dan dapat diterima dalam konteks berbangsa dan bernegara.

Melengkapi gagasan pembaruan ini, bagi Nurcholish pula sekularisasi (bukan sekularisme), diperlukan dalam rangka membuka ruang untuk membedakan (bukan memisahkan) antara persoalan duniawi dan ukhrawi serta membedakan mana masalah yang sakral dan mana pula yang profan. Sekularisasi lebih dimaksudkannya sebagai sarana membumikan ajaran Islam. Secara operasional dipahami pula bahwa sekularsisasi dalam pandangannya paralel dengan rasionalisasi dalam arti bahwa Islam menekankan penggunaan rasio dalam memahami ajaran Islam.

Modernisasi Islam dengan wacana pembaruan pemikiran Islam merupakan gerakan kultural yang mengangkat perlunya melihat realitas watak kesejarahan masyarakat Indonesia di satu pihak dan praktik dari ajaran Islam dalam sudut pandang historis, sosial, politik, budaya bahkan agama. Ini dimaksudkan agar pemikiran Islam dapat bersentuhan langsung dengan realitas yang tengah dihadapi umat Islam dalam konteks kebangsaannya. Selain itu, modernisasi Islam dengan pendekatan ini dianggap sebagai pandangan kontekstual.

Dengan demikian, maka pemikiran Islam model ini dianggap sebagai alternatif dari kebuntuan upaya-upaya mendekatkan paham-paham keislaman dan kebangsaan dalam pola yang lebih akomodatif sekaligus sebagai jalan keluar dari pandangan-pandangan kelompok masyarakat muslim tradisionalis yang sebelumnya terlibat dalam polemik yang berkepanjangan mengenai Islam, nasionalisme dan Pancasila.

Kritk terhadap pembaruan yang digagas Nurcholish, mendapat kritik dari berbagai kalangan. Tidak kurang dari seratus tulisan merespon gagasan Nurcholish ini, terutama tekait dengan istilah dan pengertian sekularisasi. Selain itu, gagasannya tentang masuknya semua atau orang beragama sebagai ahl al Kitab juga mendapat sorotan dari berbagai kalangan. Pemikiran Nurcholish dinilai sejumlah kalangan sebagai menyimpang dari ajaran Islam, Barat oriented, mengganggu keimanan dan sekularisasi sebagai jembatan ke arah komunisme.

Respon lain yang tampak lebih terbuka dan akademis seperti ditulis M. Kamal Hasan yang memandang bahwa pemikiran Nurcholish lebih berorientasi ideologis dari kaum elite muslim atau semacam perujuangan untuk memperoleh hegemoni religio-politik yang kala itu tengah didera frustrasi politik karena kurang dilibatkan dalam pemerintahan. Terkait menjadikan terminologi ahl al Kitab menyangkut di dalamnya semua orang atau kelompok agama, bagi Kamal Hasan

merupakan pendapat yang lemah dikarenakan digagas oleh minoritas ulama dan tokoh Islam yang kemdian dijadikan dasar oleh Nurcholish dalam pandangan inklusifvistiknya.

Sementara itu, sekularisasi dalam pengertian yang dikemukakan Nurcholish, Harun Nasution melihatnya sebagai terminologi yang memiliki banyak pengertian. Di antaranya ada pula yang mengartikannya sebagai melepaskan diri dari ikatan-ikatan agama dan dalam perkembangannya mengarah pada diabaikannya agama dan akhirnya terbuka kemungkinan bagi ateisme. Harus Nasution tampaknya setuju bila sekularsisasi dipahami dengan merujuk pendapat Harvey Cox yang dengan tegas membedakan antara sekularisasi dengan sekularisme. Sekularisme mengandur ajaran-ajaran mengikat dan tertutup, sedangkan sekularisasi sebaliknya, terbuka dan bersifat dinamis serta membawa kepada perubahan dan pembaruan. Sekularisasi dalam pengertian ini pula yang menjadi bagian dari gagasan pembaruan Nurcholish.

2. Modernisasi Islam Kontemporer

Perkembangan pemikiran Islam di Indonesia dalam empat dekade belakangan ini, terutama di kalangan intelektual Muslim sebenarnya berakar pada pembaruan pemikiran Islam di era sebelumnya. Beberapa persoalan sosial-politik juga turut mewarnai perjalanannya. Hubungan Timur-Barat dan Arab-Israel, mungkin sebagai salah satu contoh bagaimana pemikiran Islam kemudian banyak berisikan kritik terhadap pemikiran dan hegemoni Barat terhadap Dunia Islam. Pemikiran Islam dalam konteks ini dapat dibaca semacam kesadaran baru bagi aktualisasi tradisi Islam untuk digunakan sebagai spirit yang belakangan disebut sebagai modernisasi.[153]

Latar belakang sosial-politik dalam pengertian hubungan kelompok-kelompok Muslim dengan pemerintah, penelitian Kamal Hasan melihat bagaimana pasang surut hubungan kelompok-kelompok Muslim dangan kelompok nasionalis di era itu yang memegang kekuasaan dalam sejarah perjalanan bangsa. Sejumlah diskusi dan perdebatan muncul dipicu dari bagaimana hubungan Islam dan negara yang kemudian merambah bagaimana Islam memandang negara dan ideal masyarakat Muslim dalam konteks negara-bangsa. Alasan ini pula yang menjadi pertimbangan Hasan dalam melihat setting sosial modernisasi Islam di era 1970-anyang diindikasikan dengan sejumlah

[153]Muḥammad Ābid al-Jābiri, *al-Turāth wa al-Hadāthah* (Bairut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1999). 29.

wacana, diskusi dan perdebatan yang muncul di kalangan tokoh inteletual, cendekiawan dan negarawan Muslim.

Sementara itu, sebagai kelanjutan studi Islam Indonesia, Mark Wordward juga membuat pengamatan dalam koteks hubungan masayarakat muslim pada periode belakangan, tepatnya kala berakhirnya pemerintahan Orde Baru. Bagi Wordward, ia menggarisbawai bahwa di akhir pemerintahan era Orde Baru, merupakan tonggak penting sejarah perjalanan bangsa Indonesia yang ditandai dengan semangat keterbukaan dan merebaknya berbagai organisasi, pusat-pusat studi, partai politik dan sejumlah organisasi keagamaan.[154]

Kiranya penting untuk mempertegas bahwa pasang surut pemikiran Islam di masa-masa awal sejarah bangsa ini, masih terus berlanjut hingga di akhir Orde Baru memerintah dengan mengusung semangat pembangunan. Semangat keterbukaan yang juga sebagai proses demokratisasi Indonesia, turut mewarnai pemikiran Islam. Ide-ide kesilaman tampak lebih dinamis lagi dan menjadi bagian dan catatan penting wacana Islam Indonesia. Sebagai konsekuensinya, maka sejumlah perbedaan pun muncul ke permukaan, termasuk ide-ide transnasional Islam.

Terjadinya perbedaan dalam melihat ide-ide keislaman perlu dituliskan juga memiliki akar-akar yang kuat dari, sebut saja, *raw model* dari formulasi Islam di masa lampau dari masing-masing kelompok Muslim. Perspektif dan sudut pandang masing-masing, kelompok muslim, termasuk keberpihakan dan pilihan atas aliran pemikiran tertentu terkait interpretasi doktrin Islam, juga menjadi fenomena tersendiri yang patut diperlajari lebih lanjut.

Hal ini dikarenakan dinamika permikiran sepanjang sejarahnya, tidak terlepas dari sejarah pemikiran masa silam. Pemikiran Islam yang memiliki semangat transformatif besar kemungkinan menjadi alasan yang dapat dikedepankan terkait adanya kelanjutan dari keterkaitan kondisi Islam di Indonesia. Alasan lainnya, latar belakang sosial-politik meskipun tidak persis sama, namaun itu merupakan dampak dari pengembangan pemikiran, khususnya dalam dinamika intelektual yang diorientasikan kepada pembangunan kebangsaan. Satu hal yang perlu disadari, bahwa semakin banyaknya organisasi atau kelompok-kelompok Islam yang muncul belakangan ini, sebenarnya dapat menjadi kekayaan wacana tentang Islam di Indonesia. Barangkali yang jauh lebih penting adalah, bagaimana mengupayakan pembinaan kesadaran bersama, bahwa Islam

[154]Mark R Woodward, *Jalan Baru Islam Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 18.

di tengah-tengah kehidupan bangsa ini laksana satu panji beragam arti, dan keragaman makna sebaiknya, diyakini sebagai anugerah dan rahmat bagi segenap individu Muslim.

Lahirnya organisasi atau gerakan-gerakan sosial keagamaan, yang pada umumnya memiliki pemikiran-pemikiran transformatif, menjadi ciri dari munculnya masyarakat modern, ketika wacana intelektual Islam menjadi lebih terbuka dan semakin bercorak plural. Sejumlah upaya organisasi Islam, terutama NU dan Muhammadiyah memiliki keberpihakan kuat terhadap keberlangsungan pendidikan Islam dengan berbagai inovasinya. Pendidikan tradisional melalui pesantren yang dulu hanya terfokus pada ilmu-ilmu keagamaan, kini bertransformasi dengan memasukkan kurukulum pendidikan non keagamaan, seperti sains dan ilmu-ilmu eksak.

Era 1970-an yang menjadi tonggak pembaruan pemikiran Islam, meski sebagian dianggap kontroversial, namun tidak kering akan ide-ide kemodernan, termasuk upaya memberikan pemikiran alternatif hubungan masyarakat Muslim dengan negara dengan warna yang lebih akomodatif namun tetap tidak menyederai doktrin Islam. Selain lahirnya generasi baru, gairah terhadap studi dan diskusi keIslaman juga marak di era ini yang tampak tidak hanya bagi para aktifis di kampus-kampus keagamaan, namun juga di kampus-kampus non-keagamaan yang distimulasi oleh sejumlah organisasi kemahasiswaan semisal Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII).

Di samping itu, sejak dekade 1970-an, banyak bermunculan apa yang disebut intelektual muda Muslim yang meskipun sering kontroversial, melontarkan ide-ide segar untuk masa depan umat. Kebanyakan mereka adalah intelektual Muslim berpendidikan. Kelompok yang disebutkan terakhir ini sangat mungkin adalah buah dari kegiatan-kegiatan organisasi mahasiswa Islam seperti Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) dan yang lainnya.[155]

Dari uraian di atas, jelas bahwa pembaruan dalam Islam atau gerakan modern Islam merupakan jawaban yang ditujukan terhadap krisis yang dihadapi umat Islam pada masanya. Gerakan modernisasi dalam Islam juga timbul sebagai respon terhadap berbagai keterbelakangan yang dialami oleh umat Islam.

[155]Badri Yatim, *Sejarah*, 274.

B. Peran Strategis Intelektual Muslim

Gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia, selain secara kelembagaan, juga lahir tokoh-tokoh modernis Islam seperti Harun Nasution, Nurcholish Madjid, Amin Rais dan Abdurrahman Wahid. Sementara menurut Nurcholish Madjid, modernisasi adalah rasionalisasi, yaitu proses perombakan pola berpikir dan tata kerja lama yang tidak rasional, dan menggantinya dengan pola berpikir dan tata-kerja baru yang rasional.[156]

Mengutip Yudi Latif dalam penelitiannya menyimpulkan, setidaknya ada enam generasi inteligensia Muslim Indonesia sejak akhir abad ke-19 dan permulaan abad ke-20, yaitu; Generasi pertama inteligensia Muslim Indonesia seperti Tjokroaminoto, Agus Salim dan sebagainya. Generasi kedua intelegensia Muslim Indonesia adalah M. Natsir, M. Roem dan K. Singodimedjo pada 1950-an. Generasi ketiga seperti Lafran Pane, A Tirtosudiro dan Jusdi Ghazali pada 1960-an merupakan anak revolusi kemerdekaan sehingga cenderung kooperatif. Generasi keempat seperti Nurcholish Madjid, Imaduddin Abdurrahim dan Djohan Efendi pada 1970-an. Generasi kelima, yakni Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI), pada awal 1990-an dengan Habibie sebagai *icon* sentralnya. Pengunduran diri Soeharto dari kursi kepresidenan dan digantikan oleh Habibie pada 1998 lantas membuka peluang tokoh ICMI untuk memperoleh kekuasaan dan pengaruh politik yang besar. Generasi keenam yang sebagian anggotanya lahir pada 1970-an dan 1980-an seperti Ulil Abshar Abdalla, Fachri Hamzah dan yang lainnya.[157]

Salah seorang intelektual Muslim yang mempunyai peran cukup strategis adalah Harun Nasution yang mencoba membumikan pemikiran *Mu' tazilah* di Indonesia. Kendati pada awalnya, ditentang oleh banyak kalangan, namun upaya Harun melalui IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta telah banyak menghasilkan sarjana pemikiran Islam pada era 1980-an dan 1990-an. Peran sentral Harun Nasution dalam membuka diskursus pemikiran Islam di Indonesia cukup terasa pengaruhnya bagi generasi berikutnya. Hal ini terekam jelas dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* di mana para sarjana Muslim dari berbagai generasi 1960-an, 1970-an, 1980-an, dan 1990-an mengakui peran Harun Nasution dalam menyeru pemikiran rasional di Indonesia, seperti yang

---

[156]Taufiq Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), 142.

[157]Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa,* 664.

ditulis oleh Arief Subhan,[158] dan Saiful Muzani[159]. Harun Nasution berpendapat bahwa penyebab keterbelakangan umat Islam di Indonesia karena lambatnya dalam mengambil bagian dari proses modernisasi dan dominannya pandangan hidup tradisional.

Di samping Harun, sosok Munawir Sjadzali juga ikut memainkan peran penting dalam menyekolahkan beberapa sarjana era 1990-an ke luar negeri agar mempelajari *Islamic Studies* di Barat. Hal ini tentu saja berkat peran Munawir Sjadzali yang mengirim beberapa dosen IAIN untuk belajar ke Barat. Tidak sedikit generasi ini memiliki peran penting dalam pengembangan pemikiran Islam di Indonesia. Adapun mengenai peran Munawir ini terlihat jelas dalam buku *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali* (1995). Dalam karya tersebut, para sarjana cukup menyadari bagaimana kiprah Munawir dalam mengirim dosen IAIN ke berbagai universitas ternama di Barat. Setelah pulang dari Barat, para sarjana ini kemudian menulis tentang kiprah Munawir seperti yang terlihat dalam *Islam Berbagai Perspektif: Didekasikan untuk 70 Tahun Prof. H. Munawir Sjadzali, MA* (1995). Peran Munawir ini sering disebut dengan alam pencairan ketegangan ideologis sebagaimana tampak dalam artikel yang ditulis bersama-sama oleh Bahtiar Effendy, Hendro Prasetyo, Arife Subhan,[160] Bahtiar Effendy,[161] dan Agus Wahid.[162]

Lebih lanjut, tokoh lain yang cukup berjasa dalam menelurkan pemikir muda pada era 1970-an adalah Mukti Ali. Melaui diskusi *limited group* di Yogyakarta, tidak sedikit para pemikir muda ikut andil di dalamnya. Karena itu, sampai sekarang, peran Mukti Ali, sebagai penggagas studi Perbandingan Agama di IAIN, juga sebagai pendobrak semangat kelompok muda di Yogyakarta, seperti Ahmad Wahib, M. Dawam Rahardjo, Djohan Effendi. Tentang kiprah ilmuwan

---

[158]Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).

[159]Lihat Saiful Muzani, "Reaktualisasi Teologi Mu'tazilah Bagi Pembaharuan Umat Islam: Lebih Dekat dengan Harun Nasution," Rubrik Pakar dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.4, Vol.IV (1993), 1-12.

[160]Bahtiar Effendy, Hendro Prasetyo, Arief Subhan, "Munawir Sjadzali MA: Pencairan Ketegangan Ideologis," dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik* (Jakarta: Litbang Depag, PPIM, dan INIS, 1998), 367-412.

[161]Bahtiar Effendy, "Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam," *Studia Islamika*, Vol.2, No.2 (1995), 97-121, yang kemudian dimuat dalam *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi* (Yogyakarta: Galang Press, 2000), 67-85.

[162]Agus Wahid, "Munawir Sjadzali," *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.3, Vol.VI (1995), .32.

multidimensi ini, dapat dibaca dalam Abdurrahman, Burhanuddin Daya, dan Djam'annuri (ed), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H.A. Mukti Ali* (1993). Di samping itu, peran Mukti juga diuraikan secara komprehensif oleh Ali Muhannif[163] dan Nasrullah Ali-Fauzi.[164]

Di atas mereka semua, peran H.M. Rasjidi dapat dikatakan sebagai tokoh, meminjam istilah Cak Nur, *Godfather* "Mafia McGill."[165] Dia yang pertama kali mengenyam studi Islam di Barat yang kemudian mengantarkan nuansa pemikiran Islam tersendiri di Indonesia. Tidak sedikit para sarjana yang memuji jasa Rasjidi seperti tercermin dalam *70 Tahun Prof. H.M. Rasjidi*. Namun demikian, karena Rasjidi agak menentang pembaruan yang dikembangkan oleh Cak Nur dan koleganya, maka agak sedikit perhatian para sarjana terhadap mantan Menteri Agama RI pertama ini. Setidaknya, kajian tentang Rasjidi hanya dapat dilihat dalam kupasan Azyumardi Azra[166] dan tulisan yang mengenang wafatnya tokoh ini pada tanggal 30 Januari 2001.[167]

Dalam konteks pemikiran Islam Indonesia, pemikiran neo tradisionalisme biasanya didentikkan dengan Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Sekalipun demikian, bukan berarti Gus Dur hanya *neotra*, karena kenyataanya, ia juga inspirator sekaligus pegiat neo modernisme, post tradisionalisme, bahkan Islam liberal. Sebagai pemikiran yang bertolak dari tradisi, neo tradsionalisme melihat bahwa Islam selaras dengan perkembangan kebudayaan lokal, sehingga sangat menghargai multikulturalisme. Neo tradsionalisme cenderung pada kebudayaan lokal di mana Islam berkembang. Di samping itu, neo tradisionalisme cenderung berpandangan dan bersikap inklusif atas realitas sosial.

Karena itu, Gus Dur tidak sependapat kalau proses Islamisasi di Indonesia diarahkan pada proses arabisasi. Karena menurutnya, itu hanya

---

[163]Ali Muhannif, "Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Indonesia; A Political Reading of the Religious Thought of Mukti Ali," *Studia Islamika*, Vol.3, No.1 (1996): 79-126 dan "Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik Keagamaan Orde Baru," dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed), *Menteri-Menteri Agama,* 269-320.

[164]Nasrullah Ali-Fauzi, "Abdul Mukti Ali," *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.3, Vol.VI (1995), 30-31.

[165]Nurcholish Madjid, "Model Metodologi Kajian Islam dalam Kerangka Ilmiah," dalam Zainuddin Fananie dan M. Thoyobi (peny.), *Studi Islam Asia Tenggara* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999), 286.

[166]Azyumardi Azra, "Guardian the Faith of the *Ummah*: The Religio-Intellectual Journey of Mohammad Rasjidi," *Studia Islamika.* Vol.1, No.2, (1994), 87-119. "H.M. Rasjidi, BA; Pembentukan Kementrian Agama dalam Revolusi," dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed), *Menteri-Menteri Agama,* 3-33.

[167]Akh. Minhaji dan Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "In Memoriam: Prof. Dr. H.M. Rasjidi, 1915-2001," *Asy-Syir'ah*, No.8 (2001), h.111-130.

akan membuat tercerabutnya masyarakat Indonesia dari akar budayanya sendiri. Inilah yang oleh Gus Dur disebut sebagai "pribumisasi Islam". Pribumisasi Islam bukanlah jawanisasi atau sinkretisme. Sebab, pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa mengubah hukum itu sendiri. Juga bukan meninggalkan norma demi budaya. Tetapi, agar norma-norma itu menampung kebutuhan dari budaya, dengan menggunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *naṣ* (ketentuan) dengan tetap memberikan peranan kepada *uṣūl fiqh* dan kaidah *fiqh*.[168]

Lebih lanjut, dalam melacak pembaruan pemikiran Islam pada era 1980-an, ada cendekiawan yang cukup berjasa yaitu Fachry Ali dan M. Dawam Rahardjo. Kedua ilmuwan inilah yang melebarkan sayap-sayap pemikiran yang digulirkan oleh Cak Nur. Fachry Ali misalnya, seorang pengamat, peneliti, cendekiawan Muslim yang memang sejak tahun 1970-an berusaha membumikan pikiran Cak Nur. Dan, harus diakui bahwa Fachry merupakan senior bagi generasi pemikir 1990-an, khususnya alumni IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Dengan kata lain, Fachry mengajak kawan-kawannya baik yang seangkatan maupun juniornya, seperti Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Bahtiar Effendy, Badri Yatim, Hadimulyo, untuk melakukan *intellectual community* di Ciputat yang didasarkan pada pikiran Cak Nur. Sehingga, tidak mengherangkan, jika kemudian Fachry melibatkan beberapa di antara mereka pada dunia tulis-menulis. Ini merupakan salah satu cara untuk "Nurcholish Madjid kolektif."[169]

Belakangan, muncul lagi tokoh muda yang sudah menempuh pendidikan S2 dan S3 seperti Ali Muhannif, Ihsan Ali-Fauzi, Ahmadi Thaha, Nanang Tahqiq, Saiful Muzani, Muhammad Wahyuni Nafis, Nasrullah Ali Fauzi, yang terlibat dalam program dari gagasan Fachry ini. Hasilnya memang terlihat bahwa nama-nama tersebut sering menjadi penerjemah, editor, penulis, dan kontributor beberapa buku yang terbit pada tahun 1980-an, 1990-an, dan 2000-an. Bahkan Azyumardi Azra yang sekarang menjadi *star* dalam berbagai forum ilmiah pernah mengedit

[168]Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia* (Jakarta: Rineka Cipta, 1999),

[169]Fachry Ali, "Epilog Intelektual, Pengaruh Pemikiran, dan Lingkungannya: Butir-Butir Catatan untuk Nurcholish Madjid," dalam Edy A. Effendy (ed.), *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ciputat*, 293.

buku Fachry Ali dan ia terkagum-kagum dengan anak muda Aceh ini.[170] Dengan demikian, jasa ini memang telah berhasil menempatkan mereka semua sebagai pendukung setia gagasan-gagasan Cak Nur.

Adapun M. Dawam Rahardjo merupakan sosok yang unik. Sebab dia mampu menerjemah dan mengajak pendukung Cak Nur ini ke lapangan. Dia sering merekrut alumni IAIN untuk bergabung baik dalam LSAF, LP3ES dan P3M untuk melakukan berbagai program penelitian, kajian, seminar, lokakarya dan penerbitan yang melibatkan sejumlah nama di atas. Dengan kata lain, Dawam seolah-olah menyediakan media bagi mereka untuk menyalurkan semangat intelektual guna melihat kehidupan yang real di lapangan. Karena itu, jika Cak Nur mencetuskan ide, maka praktiknya ada pada sosok Dawam ini.

Melalui *Prisma*, dia ingin mengajak ilmuwan Muslim berkenalan dengan tema-tema sosial yang lebih bersifat empiris. Demikian juga, lewat *Jurnal Ulumul Qur'an*, Dawam mengundang sejumlah ahli untuk ikut mengisi jurnal ini dengan tema-tema aktual dalam pemikiran Islam kontemporer. Bagaimana peran Dawam, dapat dilihat di dalam setiap terbitan jurnal ini, dia selalu memberikan pengantar pendek secara filosofis tentang tema yang akan diangkat. Adapun melalui *Pesantren*, Dawam seakan-akan ingin mengajak pembaca untuk ikut menyelami dunia pesantren yang belakangan banyak menelurkan pemikir Muslim di Indonesia. Karena itu, Dawam dapat diibaratkan sebagai seorang yang memperkenalkan pemikiran tokoh-tokoh Muslim di Indonesia, setidaknya dapat dilihat dari frekuensi tulisannya dalam kata pengantar untuk setiap buku yang ditulis oleh para pemikir Muslim.[171]

Demikianlah beberapa ulasan awal untuk memahami akar pembaruan pemikiran Islam era 1980-an. Uraian di atas dapat diikat menjadi empat hal utama. Pertama, terdapat kesinambungan antara

---

[170]Azyumardi Azra, "Pengantar Penyunting," dalam Fachry Ali, *Agama, Islam dan Pembangunan*, h.1-3.

[171]Kebiasaan Dawam memberikan pengantar memang tidak diragukan, setidaknya dapat dilihat dari beberapa karya berikut yang diberi pengantar oleh peminat Ekonomi Islam dan studi Al-Qur'an ini; M. Dawam Rahardjo, "Islam dan Modernisasi: Catatan Atas Paham Sekularisasi Nurcolish Madjid," dalam Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1999), 11-31. "Melihat ke Belakang, Merancang Masa Depan," Pengantar, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (peny), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), 1-16. "Kata Pengantar" dalam Edy A. Effendy (ed), *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ciputat*, vii-xxviii, Kata Pengantar, "Dari Modernisme ke Pasca Modernisme," dalam Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1998), xvii-xxv. "Islam Sejarah Profetik dan Analisis Transformasi Masyarakat," dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 11-19.

pemikiran era 1970-an dan 1980-an yang pada urutannya berpengaruh pada era 1990-an. Paling tidak, kajian di atas menampakkan bagaimana tokoh-tokoh generasi Harun Nasution dan para koleganya memberikan arah pemikiran yang cukup liberal bagi generasi selanjutnya.

Kedua, peran Cak Nur dengan ide sekularisasinya disambut baik oleh generasi muda saat itu. Kendati awalnya merupakan respon terhadap cara keberagamaan umat Islam, khususnya dalam bidang politik, ide Cak Nur seakan-akan menjadi *snow ball* yang terus menggelinding dan secara apik dikembangkan oleh Fachry Ali melalui dunia tulis-menulis dan Dawam yang menyediakan media untuk sosialisasi pikiran-pikiran progressif generasi muda tersebut.

Ketiga, harus diakui bahwa sedikit sarjana yang melihat bagaimana kontribusi penerbit dan media massa dalam memperkenalkan pemikiran tokoh-tokoh Islam saat itu. Karena itu, sudah semestinya dipikirkan betapa elemen ini tidak dapat dipisahkan dari dunia pemikiran Islam di Indonesia. Keempat, setiap pemikiran Islam di Indonesia, khususnya pada era 1980-an memiliki kekhasan masing-masing searah dengan konteks dan dinamika yang sedang berkembang.

C. Peran Strategis Lembaga Pusat Studi dan Penelitian

Setelah kita mendapatkan peran tokoh, studi ini tertarik untuk melihat bagaimana peran pusat-pusat studi dan penelitian atau juga yayasan yang menjadi "kendaraan" sekaligus menjadi *transmitter* pembahuruan bagi generasi era 1990-an. Setidaknya, ada beberapa kendaraan yang menjadi "lokomotif" gerakan pemikiran pada era 1980-an.

Pertama, Yayasan Paramadina. Yayasan ini merupakan salah satu kendaraan yang mengusung pemikiran Cak Nur secara independen. Kendati pada saat yang sama, dia adalah Ahli Peneliti Utama LIPI dan Dosen pada IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang UIN), menurut Greg Barton, Paramadinalah yang menjadi kendaraan utamanya dan merupakan fokus untuk energinya.[172]

Secara berkala, Cak Nur mengisi sejenis diskusi bulanan Klub Kajian Agama (KKA) yang menghadirkan sejumlah kalangan dari kelompok menengah. Tentu saja, setiap topik yang diisi oleh Cak Nur selalu dicari pembandingnya dari seorang ilmuwan lainnya. Dari sinilah, karya-karya Cak Nur "membanjir" di Indonesia[173] dan karya ilmuwan

[172]Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, 505.

[173]Untuk sekedar menyebut beberapa karya dari Cak Nur yang diterbitkan oleh Paramadina adalah sebagai berikut: Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban:*

lainnya baik dari kelompok Paramadina maupun bukan yang tentu saja diterbitkan oleh yayasan ini atau *funding* internasional. Adapun tentang studi Islam yang diajarkan oleh yayasan ini dapat dibaca dalam *Buku Panduan Program Pusat Studi Islam* dan tulisan-tulisan warganya seperti Komaruddin Hidayat[174] dan Budhy Munawar-Rachman.[175] Yayasan ini juga menerbitkan jurnal *Paramadina* yang dijadikan sebagai media sosialisasi dari hasil diskusi atau pun gagasan-gagasan para anggotanya.

Kedua, Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF). Lembaga ini memang amat berjasa dalam mensosialisasikan pikiran pembaharuan pemikiran Islam pada era 1980-an melalui berbagai kegiatan ilmiah. Kendati terbit pada tahun 1990-an, namun isu-isu yang diangkat juga tidak begitu jauh dengan apa yang terjadi pada era 1980-an. Setidaknya, ini terlihat dari terbitnya *Jurnal Ulumul Qur'an* yang dipimpin oleh M. Dawam Rahardjo yang selalu mencoba mengangkat isu-isu pembaruan atau pemikiran terkini yang berkembang di seputar studi Islam. Selain mengisi tetap pada rubrik *Assalamu'alaikum*, Dawam juga mengisi *Ensiklopedia Qur'an* yang belakangan artikel-artikel tersebut diterbitkan oleh penerbit Paramadina.[176] Dengan kata lain, LSAF ini memang sangat dekat dengan Paramadina. Selain Dawam sebagai pendukung Cak Nur, para personil di dalam LSAF juga personil Paramadina. Hal ini juga terlihat dari serangkaian artikel yang diterbitkan tampak senyawa dengan misi Paramadina.

Di yayasan ini bertengger nama-nama intelektual muda yang amat enerjik seperti Saiful Muzani, Budhy Munawar-Rachman, Ihsan Ali-Fauzi, Arief Subhan, Nasrullah Ali-Fauzi, Agus Wachid, Edy A. Efendy,

---

Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan (Jakarta: Paramadina, 1992); *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1994); *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995); *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995); *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997); *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1997); *Perjalanan Religius Umrah dan Haji* (Jakarta: Paramadina, 1997); *Bilik-Bilik Pesantren* (Jakarta: Paramadina, 1997); *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998); *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999).

[174]Komaruddin Hidayat, *Tragedi,* 203-215.

[175]Budhy Munawar-Rachman, "Model Kajian Agama di Kalangan Kelas Menengah: Kasus Paramadina," *Lektur*, V (1996), 59-74. "Reformulasi Tradisi Intelektual Islam: Sebuah Pengalaman Studi Islam di Paramadina," Makalah dipresentasikan dalam Seminar Nasional "Reformulasi Pembidangan Ilmu di PTAI," Yogyakarta, 5-6 November (2003), 1-11.

[176]Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996).

Dewi Nurjulianti, Nurul Agustina dan yang lainnya. Tentu saja mereka sekarang sudah menjadi pemikir dengan berbagai disiplin ilmu yang mereka kuasai. Namun harus diakui, peran *Jurnal Ulumul Qur'an* yang dikembangkan oleh LSAF memang telah menjadi generasi pasca Cak Nur yang memilik teori tersendiri dalam menyajikan pemikiran Islam.[177]

Ketiga, Yayasan Muthahari. Yayasan ini dipimpin oleh Jalaluddin Rakhmat yang banyak berkiprah di Bandung. Yayasan ini didirikan oleh Kang Jalal bersama dengan Haidar Bagir, Ahmad Tafsir, dan Achmad Muhadjir pada 3 Oktober 1988.[178] Adapun alasan mengapa digunakan Muthahari adalah karena tokoh ini merupakan ulama-intelektual abad ke-20 yang dapat dianggap sebagai salah satu model sarjana Muslim dalam hal kepemilikan tiga syarat yang banyak diimpikan, tetapi jarang bertemu dalam satu pribadi. Persyaratan tersebut antara lain adalah akar yang kokoh pada studi Islam tradisional, penguasaan memadai atas ilmu-ilmu non agama, serta *concern* dan karya nyata di bidang sosial. Sebagai aktivis Muslim dan penulis *prolific*, seperti tampak dalam perjalanan hidupnya.[179]

Harus diakui, bahwa yayasan ini sering dilekatkan dengan pemikiran *Shi' ah*, sebab mereka banyak sekali mensosialisasikan pikiran tokoh-tokoh *Shi' ah*, terutama dengan jurnal yang diterbitkan *Al-Hikmah*. Jurnal ini kendati sudah berhenti terbit, namun sedikit banyak mencerminkan bagaimana misi yang dikembangkan oleh Kang Jalal dan beberapa orang koleganya.

Sebab, jurnal tersebut memiliki keunikan tersendiri yaitu lebih banyak menerjemahkan karya-karya tokoh *Shi' ah* dan orientalis, sehingga warna pemikiran keislaman pun sangat beragam. Hal ini juga ditunjang oleh hubungan Yayasan ini dengan penerbit Mizan dan Pustaka Salman yang memang agak gencar menerbitkan buku-buku tentang *Shi' ah*, seperti karya-karya Ali Syari'ati. Karena itu, lewat kendaraan ini, Kang Jalal selain mengembangkan pikirannya, juga sekaligus mengembangkan pikiran *Shi' ah*. Hal ini, tentu saja menyemarakkan tradisi pemikiran keislaman di Indonesia yang memperlihatkan tidak hanya tradisi *Sunni*, melainkan juga *Shi' ah*.

---

[177]Lihat misalnya, M. Dawam Rahardjo, "Kata Pengantar," dalam Edy A. Effendy (ed.), *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ciputat* (Bandung: Zaman Wacana Mulya, 1999), xxvii.

[178]Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rakhmat* (Bandung: Zaman Wacana Mulya, 1998), 152.

[179] "Tentang Yayasan Muthahhari," *Al-Hikmah*, No.1 (1990), 102.

Keempat, Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES). Lembaga ini didirikan pada pada tahun 1971 yang dibantu oleh *Friedrich Nauman Stiftung* (FNS) dari Jerman.[180] Dalam NGO ini, tidak sedikit cendekiawan muda yang bekerja sebagai peneliti semisal Fachry Ali, Hadimulyo, M. Dawam Rahardjo, Abdurrahman Wahid dan lainnya. Di dalam organisasi ini, terdapat M. Dawam Rahardjo yang menggerakan dunia pesantren di mana mereka memiliki sekian banyak program untuk memberdayakan kelompok-kelompok pemilik pesantren. Karena itu, tema-tema yang diangkat pun tidak lagi bergelut pada tema-tema normatif, namun lebih kepada empiris melalui pendekatan-pendekatan ilmu-ilmu sosial. Di samping itu, LP3ES juga menerbitkan buku yang sering menjadi acuan pemikiran Islam di Indonesia.[181]

Di samping itu, lembaga ini juga menerbitkan jurnal *Prisma* yang selalu memuat tema-tema sosial dimana pikiran yang terkait dengan agama kemudian dicoba dibukukan sebagai bukti bahwa ada pemetaan yang khas tentang pemikiran Islam di Indonesia.[182] Sebab, kehadiran *Prisma* memang dengan semangat anti ideologi, anti partai dan anti politik, sebagai oposisi dari sikap ideologi, partisan dan politis khalayak, termasuk para cendekiawan yang eksis pada masa sebelumnya.[183]

Karena itu, tidak sedikit pemikir Muslim yang besar dari LP3ES dan jurnal *Prisma* yang pada gilirannya membantu untuk mengatakan betapa Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) merupakan faktor penting dalam dinamisasi pemikiran Islam di Indonesia. Atau, dalam bahasa Fachry Ali, "lembaga yang telah berjasa mengakomodasikan hasrat

---

[180]Martin van Bruinessen, *NU Tradisi Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 236.

[181]Untuk sekedar menyebutkan karya-karya yang paling sering dirujuk studi pemikiran Islam di Indonesia adalah buku Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996). Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1996). Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1996). Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994). Semua buku tersebut telah mengalami beberapa kali cetak ulang yang mengindikasikan bahwa karya-karya ini memang memiliki signifikansi tersendiri dalam kancah pemikiran Islam di Indonesia.

[182]LP3ES (ed), *Agama dan Tantangan Zaman: Pilihan Artikel Prisma 1975-1984* (Jakarta: LP3ES, 1985). Pada tahun 1999, LKiS mencoba membukukan tulisan Gus Dur dalam jurnal ini dengan judul *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

[183]Hairus Salim HS, "Gus Dur dan Kenangan Cendekiawan Zaman Prisma," dalam Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, .ix.

intelektual itu adalah LP3ES. Melalui kegiatan penelitian dan jurnal *Prisma*nya, lembaga ini telah menginspirasi dan mewadahi hasrat pengembangan intelektual yang dirintis Cak Nur dalam komunitas kami."[184]

Kelima, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M). Lembaga ini didirikan pada tahun 1983 yang dipimpin Masdar F. Mas'udi yang bertujuan untuk menyediakan bentuk dukungan intelektual pada elemen-elemen pembaruan di dunia pesantren.[185] Secara kelembagaan pendiri lembaga ini juga mereka yang terlibat dalam proyek LP3ES, tetapi P3M lebih merupakan usaha bersama kalangan NU dan Masyumi, tanpa kehadiran beberapa intelektual modernis dan non Muslim sebagai yang terdapat dalam LP3ES.[186]

Kajian yang dikembangkan oleh P3M memang agak berlainan saat itu, dia berusaha mendobrak tradisi lama yang sekian lama terkungkung oleh teks-teks klasik. Karena itu, pikiran-pikiran para tokoh P3M semisal Masdar dan Gur Dur, sering mencerminkan kelanjutan dari pikiran Cak Nur. Di samping itu, lembaga ini juga menerbitkan jurnal empat bulanan *Pesantren* yang memuat informasi terkini tentang dunia pesantren dan hal-hal lain terkait dengan misi P3M. Menurut Martin Van Bruinessen, majalan *Pesantren* telah merangsang sikap yang lebih kritis terhadap studi-studi skriptural tradisional dengan menyertai setiap isu yang diangkat dengan tinjauan pustaka secara kritis terhadap sebuah kitab kuning.[187]

Keenam, Pusat Pengkajian Strategi dan Kebijakan (PPSK). Organisasi ini memang lahir agak belakangan, dibandingkan organisasi serupa di atas. Berbeda dengan para pendahulunya, organisasi ini lahir di Yogyakarta menjelang kelahiran ICMI. Di sini melahirkan figur M. Amien Rais dan beberapa sarjana dari kampus Universitas Gajahmada (UGM) lainnya semisal, Watik Pratiknya, Kuntowijoyo, Sofyan Effendy, Jamaluddin Ancok, Ichlasul Amal, Yahya Muhaimin, Dochak Latif, Chairul Anwar dan Affan Gaffar.

Menurut Amien, lembaga ini lahir dilatarbelakangi oleh hasrat sejumlah cendekiawan Yogyakarta untuk membentuk sebuah "dapur

---

[184]Fachry Ali, "Epilog Intelektual," 313. Artikel ini semula terbit dengan judul "Kata Pengantar: Intelektual, Pengaruh Pemikiran dan Lingkungannya Butir-butir Catatan untuk Nurcholish Madjid," dalam Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998), .xxi-lvii.

[185]Greg Barton, *Gagasan ,*495.

[186]Martin van Bruinessen, *NU*, 246.

[187]Martin van Bruinessen, *NU*, 222.

pemikiran bagi umat Islam."[188] Lembaga ini memang menjadi semacam *think tank* bagi kelahiran ICMI yang belakangan tempat berkumpulnya berbagai sarjana Muslim Indonesia. Kecuali itu, lembaga ini juga menerbitkan jurnal kwartalan *Prospektif* yang memuat tulisan para staf dan anggota PPSK. Harus diakui, bahwa jaringan PPSK ini banyak sekali mewarnai konstelasi pemikiran Islam dalam bidang sosial-politik. Karena itu, tidak dapat diabaikan bahwa langgam pemikiran yang dikembangkan memang agak senafas dengan organisasi di atas, kendati eksponennya bukan dari kalangan IAIN.

Demikianlah beberapa lembaga pusat studi dan penelitian yang dimotori oleh sederetan nama intelekteual Muslim Indonesia yang banyak andilnya dalam pengembangan pemikiran Islam. Dari sini terlihat bahwa gerak pemikiran Islam di Indonesia memang selalu terkait dengan lembaga yang menjadi payung masing-masing pemikir seperti telah disebutkan. Kendati Cak Nur merupakan ilmuwan dari IAIN dan LIPI, namun publik lebih mengenalnya melalui Paramadina. Karena itu, kendaraan ini mampu memberikan implikasi serius bagi para penumpangnya.

Dari Paramadina misalnya, sosok Komaruddin Hidayat, telah berhasil menjadi pemikir Muslim garda depan pada era 1990-an. Demikian juga, LP3ES telah menyebabkan Fachry Ali sedemikian ahli dalam bidang ilmu-ilmu sosial, kendati dia lulusan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Di P3M, transmisi intelektual di kalangan NU sedemikian menggema, sehingga sampai sekarang lembaga ini telah cukup sukses dalam mencetak kadernya pada era 2000-an semisal Zuhairi Misrawi. Di samping itu, peran LSAF juga telah menaikkan pamor beberapa pemikir muda yang dulunya mereka hanya sebagai penerjemah, editor atau pun penulis lepas di media massa dan jurnal. Dari sini muncul Ali Munhanif dan beberapa intelektual muda yang seangkatan, yang pada akhirnya lebih banyak berkiprah di Pusat Penelitian Islam dan Masyarakat (PPIM), sebuah lembaga yang digagas oleh Azyumardi Azra.

[188]M. Amien Rais, "Belajar ke Barat tapi Anti Orientalis," *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.3, Vol.V (1994), 104.

BAB IV

ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN DAN RESPON INTELEKTUAL MUSLIM INDONESIA

Islamisasi ilmu pengetahuan kini telah menjadi bagian dari wacana pemikiran Islam di Indonesia yang muncul sebagai respon terhadap apa yang digagas al-Faruqi dan al-Attas. Respon ini dipahami tidak lagi konsisten dengan ide-ide para penggagas Islmisasi dikarenakan sejumlah alasan, diantaranya adalah bahwa arus pemikiran Islam di Indonesia pada umumnya tidak dapat dilepaskan dari konteks keindonesiaan yang menjadi cirinya. Karenanya, respon terhadap gagasan Islamisasi juga pada gilirannya berdiri sebagai suatu pemikiran yang berpijak pada kenyataan-kenyataan pengalaman masing-masing individu dari sekelompok intelektual Muslim dengan mengikutsertakan konteks keindonesiaan.

Ciri keindonesiaan menjadi bagian dari dinamika pemikiran Islam dapat dibaca dalam sejumlah wacana para intelektual Muslim terkait Islam dan tantangan modernisasi. Dalam bahasa lain, ciri keindonesiaan sama artinya dengan hukum akomodasi budaya yang disebut Mulyadhi Kartanegara sebagai naturalisasi yang diartikannya sebagai mempribumikan.[189]

Selain itu juga, dalam dinamika dan gerakan pemikiran berlaku hukum ruang dan waktu. Hukum yang sama juga berlaku dalam pembicaraan ini. Secara sederhana diasumsikan bahwa dari respon ini melahirkan sintesis yang terikat dengan tema-tema keindonesiaan dan turut pula di dalamnya rentang waktu, terhitung dari sejak gagasan ini digulirkan di era 1980-an. Dalam rentang waktu tersebut pula muncul serangkaian pandangan dari kaum intelektual Muslim lainnya dengan membawa masing-masing perbedaan prinsip dan polanya tersendiri.

Alasan lain dapat disebutkan pula bahwa sejauh ini pemikiran dan gerakan keislaman di Indonesia yang berkembang tidak bersifat monolitik dan pada aspek-aspek tertentu, terkadang melibatkan

[189] Simak kembali Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 130.

pertimbangan-pertimbangan sosial, ekonomi dan bahkan politik. Lebih jauh lagi, sebelum ide-ide Islamisasi menjadi wacana di Indonesia, tema-tema kemasyarakatan telah lebih dahulu bergulir di bawah jargon pembaharuan sejak era 1970-an.[190]

Dengan demikian, tampaknya bukan suatu kebetulan bila Islamisasi kemudian direspon oleh sejumlah kalangan intelektual Muslim Indonesia dengan cara yang berbeda dari ide-ide para penggagasnya yang dapat disimak dari respon yang dapat dikategorikan sebagai respon kritis, akomodasionis dan idealis seperti dikemukakan sebagai berikut.

A. Respon Kritis

Ada beberapa tokoh intelektual Muslim Indonesia yang dinilai produktif dalam menuangkan gagasan-gagasannya dan di antaranya dapat dinilai sebagai respon terhadap bergulirnya ide dan gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan. Tanpa mengurangi peran penting para intelektual Muslim lainnya, studi ini hanya membicarakan beberapa tokoh dari kelompok intelektual Muslim tersebut seperti direpresentasikan oleh M. Amin Abdullah, Azyumardi Azra, Nurcholish Majdid, dan Mulyadhi Kartanegara sebagai respon kritis.

M. Amin Abdullah, memandang adanya keyakinan dalam masyarakat bahwa agama dan ilmu adalah dua entitas yang tidak dapat dipertemukan. Keduanya mempunyai wilayah sendiri, yang terpisah antara satu dan lainnya, baik dari objek formal maupun material, metode penelitian, kriteria kebenaran, peran yang dimainkan oleh ilmuwan maupun status teori masing-masing bahkan sampai kepada institusi penyelenggaranya. Ilmu tidak mempedulikan agama dan agama tidak mempedulikan ilmu.[191]

Pola pikir yang serba bipolar-dikotomis ini menjadikan manusia terasing dari dirinya sendiri, terasing dari keluarga dan masyarakat sekelilingnya, terasing dari lingkungan alam dan ragam hayati yang menopang kehidupannya, serta terasing dari denyut nadi lingkungan sosial-budaya sekitarnya. Pola pikir ini akhirnya bermuara pada proses dehumanisasi secara massif baik pada tataran kehidupan keilmuan

---

[190]Lihat Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Respones to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1982). Pembahasan serupa dapat dilihat juga dalam catatan Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1998), 126. Lihat juga Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001), 271-272.

[191]M. Amin Abdullah, et.al., *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam* (Yogyakarta: UIN Sunakalijaga Press, 2003), 3.

maupun keagamaan.[192] Dalam dunia pendidikan pemisahan antara ilmu dan agama ini berakibat pada rendahnya mutu pendidikan dan kemunduran dunia Islam pada umumnya.[193]

Ilmu-ilmu sekular yang dikembangkan di perguruan tinggi umum dan ilmu-ilmu agama yang dikembangkan di perguruan tinggi agama secara terpisah seperti yang sekarang ini berjalan, sedang terjangkit krisis relevansi –tidak dapat memecahkan banyak persoalan–, mengalami kemandekan dan kebuntuan –tertutup untuk pencarian alternatif-alternatif yang dapat lebih mensejahterakan manusia– dan penuh bias kepentingan. Untuk itulah diperlukan penyatuan epistemologi keilmuan sebagai sarana untuk mengantisipasi perkembangan-perkembangan yang serba kompleks dan tidak terduga pada millennium ketiga serta tanggung jawab kemanusiaan bersama secara global dalam mengelola sumber daya alam yang serba terbatas dan sumber daya manusia Indonesia yang berkualitas.[194] Di sinilah pentingnya mendialogkan wilayah sains dan teknologi serta wilayah kajian humaniora dan ilmu-ilmu sosial dalam studi-studi keagamaan.[195]

Agama Islam sebenarnya tidak hanya mengatur masalah upacara ritual dan simbolik semata. Agama Islam dalam arti luas adalah wahyu Tuhan, yang mengatur hubungan timbal balik antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesama dan lingkungan hidup yang bersifat fisik, sosial maupun budaya. Al-Qur'an merupakan kitab suci yang berisi petunjuk etika, moral, akhlak, kebijaksanaan dan dapat pula menjadi teologi ilmu serta *grand theory* ilmu.[196]

Perubahan di era global dengan tingkat persaingan dalam bidang ketenagakerjaan yang kompetitif menuntut respon tepat dari sistem pendidikan Islam secara keseluruhan. Kaum Muslim hendaknya tidak hanya sekedar *survive* di tengah persaingan global yang semakin tajam dan ketat, tetapi juga harus mampu berada di garda depan peradaban dunia, maka diperlukan sebuah perubahan konsep pengembangan keilmuan.[197]

Perubahan konsep ini dapat dilakukan melalui dua pendekatan: Pertama, reformasi kurikulum kajian keislaman, dalam pendekatan ini pengembangan ilmu-ilmu keislaman tetap dipertahankan, namun perlu

---

[192]M. Amin Abdullah, et.al., *Menyatukan Kembali Ilmu*, 3.

[193]M. Amin Abdullah, et.al., *Menyatukan Kembali Ilmu*, 5.

[194]M. Amin Abdullah, et.al., *Menyatukan Kembali Ilmu*, 6.

[195]M. Amin Abdullah, et.al., *Menyatukan Kembali Ilmu*, 23-25.

[196]M. Amin Abdullah, et.al., *Integrasi Sains: Islam Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains* (Yogyakarta: Pilar Religia, 2004), 11.

[197]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 99.

dikembangkan kurikulum yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat di era kekinian.

Kedua. integralisasi kajian keislaman dalam ilmu umum, dalam pendekatan ini semua ilmu umum dibekali dengan muatan-muatan spritual dan moral keagamaan yang lebih kritis dan terarah dalam format *integrated curriculum.* Dalam pendekatan ini mengandaikan kecerdasan pengajar dalam melihat semua peluang pengintegrasian ilmu-ilmu agama dalam setiap bidang kajian umum. Dengan kata lain kajian ilmu-ilmu keislaman mesti diintegrasikan atau dipadukan dengan wilayah-wilayah keilmuan yang bersentuhan langsung dengan kehidupan manusia.

Namun demikian, M. Amin Abdullah memandang bahwa sejauh ini integrasi agama dan ilmu masih mengalami kesulitan, yaitu memadukan studi Islam dan studi umum yang kadang tidak saling akur karena keduanya ingin saling mengalahkan. Oleh karena itu menurutnya diperlukan usaha menginterkoneksikan studi Islam dan studi umum yang lebih arif dan bijaksana. Dapat dimengerti bahwa interkoneksitas yang diwacanakan oleh M. Amin Abdullah adalah usaha memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi dan dijalani manusia, sehingga setiap bangunan keilmuan apapun, baik keilmuan agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman, tidak dapat berdiri sendiri. Agar agama dan ilmu terintegrasi dan terinterkoneksi maka disiplin keilmuan tersebut perlu bekerjasama, saling tegur sapa, saling membutuhkan, saling koreksi dan saling berhubungan.[198]

M. Amin Abdullah menyebutkan bahwa Islam seharusnya diletakkan dalam dua dimensinya, yaitu normativitas dan historisitas. Aspek normativitas ditekankan pada ajaran wahyu yang berupa teks-teks keagamaan, sedangkan sisi historisitas terletak pada pemahaman dan bagaimana orang atau kelompok orang melakukan interpretasi terhadap aturan-aturan agama yang menjadi pilihannya yang kemudian menjadi aktivitas kesehariannya.[199]

---

[198]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* vii-viii, 27. Baca juga ulasan Suharyanta dan Sutarman, "Relevansi Epistemologi Keilmuan Integratif-Interkonektif Amin Abdullah bagi Ilmu Pendidikan Islam," *Mukaddimah*, Vol. 18, No. 1, 2012, 59-62.

[199]Wawancara eksklusif penulis dengan M. Amin Abdullah di Jakarta, 28 November 2014. Terkait dengan penyebutan Islamisasi ilmu pengetahuan menurut M. Amin Abdullah memang 'cacat bawaan' yakni problematik. Problema tersebut dimulai dengan pengertian literal sampai kepada tataran epistemologi serta aplikasi dari metodologi yang diklaim sebagai *islamic.* Ia pun masih belum menentukan sikap apakah perubahan sosial masyarakat muslim yang simbolik adalah pengaruh dari ide-ide dan gerakan Islamisasi ilmu seperti perbankan syariah dan praktik-praktik kehidupan masyarakat yang diberi label Islam, baik dalam konteks sosial, politik dan budaya. Baca

Namun, lebih lanjut M. Amin Abdullah menjelaskan bahwa aspek normatif dan historis kerap berjalan secara timpang. Misalnya, pengajaran ilmu-ilmu agama Islam yang normatif-tekstual terlepas dari perkembangan ilmu pengetahuan dan tekhnologi, ilmu-ilmu sosial, ekonomi, hukum dan humaniora pada umumnya. Akibatnya, manusia terpinggirkan dari kandungan nilai spiritualitas-moralitas dan terasing dari aspek-aspek kehidupan yang menopang kehidupannya.[200]

Akibatnya, proses dehumanisasi secara massif dalam berbagai aspek kehidupan dalam keberagamaan maupun aplikasi keilmuan terjadi. Akan tetapi, seiring perkembangan pemikiran ilmu pengetahuan yang semakin kompleks, dikotomi radikal normatifitas dan historisitas mengalami *shifting paradigm*.[201] Artinya, rumusan-rumusan pemikiran keilmuan yang telah ada mengalami perubahan wacana keilmuan sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan zaman yang terus mengalami perubahan.

Berdasarkan permasalahan tersebut, M. Amin Abdullah menawarkan sebuah paradigma keilmuan untuk lebih mendialogkan antara keduanya dengan tidak melupakan klasifikasi ilmu pengetahuan, status dan ontologinya. Paradigma keilmuan yang ditawarkan ialah paradigma interkomunikasi antar ilmu pengetahuan yang di kenal dengan keilmuan interkonektif-integratif.

Tokoh lainnya adalah Nurcholish Madjid yang melihat bahwa akselerasi perkembangan ilmu pengetahuan di Dunia Islam sangat tampak setelah masuknya gelombang Hellenisme melalui gerakan penerjemahan ilmu-ilmu pengetahuan Yunani ke dalam bahasa Arab, yang dipelopori khalifah Hārūn al-Rashi>d (786-809 M) dan mencapai puncaknya pada masa khalifah al-Ma'mūn (813-833 M). Beliau mengirim utusan ke kerajaan Romawi di Eropa untuk membeli sejumlah *manuscripts* untuk kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.[202] Sejak itu para ulama mulai berkenalan dan menelaah secara mendalam pemikiran-pemikiran ilmuwan Yunani seperti Pythagoras (530-495 SM), Plato (425-

---

juga tentang ini ulasan Siswanto, "Perspektif Amin Abdullah tentang Integrasi Interkoneksi dalam Kajian Islam," *Teosofi*, Volume 3 Nomor 2 Desember 2013, 381-383.

[200]M. Amin Abdullah, *Wawancara.*

[201]M. Amin Abdullah, *Wawancara.*

[202]Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 11.

347 SM), Aristoteles (388-322 SM), Aristarchos (310-230 SM), Euclides (330-260 SM), Klaudios Ptolemaios (87-168 M), dan lain-lain.[203]

Tetapi penerjemahan ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani oleh umat Islam bersifat selektif dan kreatif.[204] Yang diterjemahkan adalah filsafat dan ilmu-ilmu yang memberikan kemaslahatan bagi umat seperti; kedokteran, pertanian, astronomi, ilmu bumi, ilmu ukur, dan ilmu bangunan. Sedangkan sastra Yunani ditinggalkan karena banyak berbau takhayul dan syirik. Dan ilmu-ilmu terjemahan tersebut tidak diterima begitu saja (*taken for granted*), melainkan dikembangkan dan diislamkan, mengingat pertumbuhan ilmu-ilmu Yunani Kuno bersifat sekular. Oleh karena itu, perkembangan ilmu dalam Islam sangat berbeda dengan yang berkembang di Yunani.

Bahkan menurut Max I. Dimont, ahli Sejarah Peradaban Yahudi dan Arab, peradaban Islam jauh meninggalkan peradaban Yunani. Dimont, sebagaimana dikutip Nurcholish Madjid, memberikan ilustrasi: "Dalam hal ilmu pengetahuan, bangsa Arab (Muslim) jauh meninggalkan bangsa Yunani. Peradaban Yunani itu, dalam esensinya, adalah ibarat sebuah kebun subur yang penuh dengan bunga-bunga indah namun tidak banyak berbuah."

Peradaban Yunani itu adalah suatu peradaban yang kaya dalam filsafat dan sastra, tetapi miskin teknik dan teknologi. Karena itu, merupakan suatu usaha bersejarah dari bangsa Arab dan Yunani Islamik (yang terpengaruh oleh peradaban Islam) bahwa mereka mendobrak jalan buntu ilmu pengetahuan Yunani itu, dengan merintis jalan ilmu pengetahuan baru —menemukan konsep nol, tanda minus, bilangan-bilangan irasional, dan meletakkan dasar-dasar ilmu kimia baru— yaitu ide-ide yang meratakan jalan ke dunia ilmu pengetahuan modern melalui pemikiran kaum intelektual Eropa pasca-Renaisans."[205]

Menurut Nurcholish Madjid, pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan di era klasik, setidaknya disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu, pertama*,* etos keilmuan umat Islam yang sangat tinggi. Etos ini ditopang ajaran Islam yang memberikan perhatian istimewa terhadap ilmuwan dan aktivitas ilmiah.

---

[203]S.I. Poeradisastra, *Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Peradaban Modern* (Jakarta: P3M, 1986), 13.

[204]Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), 16. Harun Nasution, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1996), 299. Fazlur Rahman, "Islamisasi Ilmu, Sebuah Respon." dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* (Vol. III. No. 4, 1992), 70.

[205]Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban,* 15-16.

Kedua, Islam merupakan agama rasional yang memberikan porsi besar terhadap akal.[206] Semangat rasional tersebut semakin menemukan momentumnya setelah umat Islam bersentuhan dengan filsafat Yunani klasik yang juga rasional.[207] Kemudian, melalui aliran teologi rasional *Mu' tazilah*, para ilmuwan memiliki kebebasan yang luar biasa dalam mengekspresikan pikiran mereka untuk mengembangkan ilmu pengetahuan.

Ketiga, berkembangnya ilmu pengetahuan di kalangan umat Islam klasik adalah sebagai dampak dari kewajiban umat Islam dalam memahami alam raya ciptaan Allāh. Dalam Al-Qur'an dijelaskan bahwa alam raya diciptakan untuk kepentingan manusia. Untuk itu alam dibuat lebih rendah (*musakhkhar*) dari manusia sehingga terbuka untuk dipelajari, dikaji, dan diteliti kandungannya. Keempat, di samping alasan di atas, perkembangan ilmu pengetahuan di era klasik juga ditopang kebijakan politik para khalifah yang menyediakan fasilitas dan sarana memadai bagi para ilmuwan untuk melakukan penelitian dan pengembangan ilmu.

Seperti diketahui, sering disebut-sebut sebagai momentum kemunduran umat Islam dalam bidang pemikiran dan pengembangan ilmu adalah akibat kritik al-Ghazali (1058-1111 M) terhadap para filosof yang dinilainya telah menyimpang jauh dari ajaran Islam. Karena setelah itu, menurut Nurcholish Madjid, walaupun masih muncul beberapa pemikir Muslim, pada umumnya para ahli menyatakan bahwa dunia pemikiran Islam setelah al-Ghazali tidak lagi semarak dan gegap gempita seperti sebelumnya.[208]

Menurut Nurcholish Madjid pula, yang menjadi penyebab kemunduran umat Islam adalah; pertama, penyelesaian oleh al-Ghazāli mengenai problema di atas, meskipun ternyata tidak sempurna, namun komprehensif dan sangat memuaskan. Kedua, ilmu kalam al-Ash' ari dengan konsep *al-kasb* (*acquisition*), yang cenderung lebih dekat kepada paham *Jabbāriyyah* yang dianut dan didukung al-Ghazali juga sangat memuaskan, dan telah berhasil menimbulkan *equilibrium* sosial yang tiada taranya. Ketiga, keruntuhan Baghdad oleh bangsa Mongol amat traumatis dan membuat umat Islam tidak lagi sanggup bangkit, konon sampai sekarang. Keempat, berpindahnya sentra-sentra kegiatan ilmiah dari dunia Islam ke Eropa, dimana kegiatan itu mendapatkan momentumnya yang baru, dan melahirkan kebangkitan kembali (*renaisance*) Barat dengan akibat sampingan (tapi langsung) penyerbuan mereka ke Dunia Islam dan kekalahan Dunia Islam itu. Kelima, ada juga

---

[206]Harun Nasution, *Islam Rasional,* 7.

[207]A. Malik Fadjar, *Reorientasi Pendidikan Islam* (Jakarta: Fajar Dunia, 1990), 100.

[208]Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban,* 6.

yang berteori bahwa umat Islam –setelah mendominasi dunia selama sekitar 8 abad– mengalami rasa puas diri (*complacency*) dan menjadi tidak kreatif.[209]

Surutnya gerakan pemikiran dan pengembangan ilmu pengetahuan dalam Islam dapat dilihat dari sejumlah kondisi, antara lain, pertama, etos keilmuan menjadi redup, pintu *ijtihād* menjadi tertutup sebaliknya gerakan *taqli>d* mulai menjamur. Akibatnya perkembangan ilmu menjadi stagnan. Karya ulama klasik dipandang sebagai sesuatu yang final dan tidak boleh disentuh, kecuali sekedar dibaca, dipahami dan dipraktikkan. Kedua, ilmu agama Islam dimaknai secara sempit dan terbatas. Muncul pemilahan ilmu agama dan ilmu umum, sesuatu yang tidak pernah terjadi di era klasik. Ilmu agama dibatasi hanya pada ilmu-ilmu *ukhrāwi* seperti, ilmu kalam, *fiqh*, Tafsir, Hadis, dan tasawuf. Sedangkan ilmu-ilmu duniawi, seperti kedokteran, pertanian, kimia, fisika, disebut ilmu umum. Umat Islam lebih tertarik mempelajari ilmu agama ketimbang ilmu umum, karena ilmu yang disebut terakhir dipandang sebagai ilmu sekular. Padahal untuk mengarungi hidup di dunia dibutuhkan penguasaan ilmu-ilmu duniawi.

Adalah sangat wajar apabila sejumlah ilmuwan Muslim "gelisah" melihat fenomena merosotnya etos keilmuan umat Islam dan dominasi Barat dalam pengembangan ilmu dan teknologi. Kegelisahan tersebut diwujudkan dengan kampanye gerakan kebangkitan Islam melalui sejumlah gagasan dan aksi, antara lain melalui upaya mempertemukan kembali ilmu dan agama, yang dikenal dengan konsep Islamisasi ilmu pengetahuan.[210]

Bagaimanapun pengembangan ilmu-ilmu keislaman sejatinya ditujukan bagi penguatan intelektualitas dan memberikan kontribusi riil dalam menjawab berbagai persoalan yang dihadapi umat. Dengan kata lain pengembangan ilmu-ilmu keislaman harus diorientasikan pada pembangunan sumber daya manusia secara menyeluruh. Sebuah pemberdayaan yang tidak hanya terfokus pada penguasaan keilmuan secara teoritis, melainkan juga harus diikuti dengan pengembangan sains praktis. Bila ini tidak diupayakan, maka pengembangan ilmu-ilmu

[209]Nurcholish Madjid (ed), *Khazanah Intelektual Islam*, 35.

[210]Istilah tersebut dikenalkan pertama kali oleh Ismail Raji al-Faruqi, ketika pada tahun 1982 menerbitkan buku berjudul *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Istilah lain yang memiliki substansi sama dengan Islamisasi sains adalah dewesternisasi pengetahuan yang dikenalkan Muhammad Naquib al-Attas, desekularisasi sains.

keislaman di perguruan tinggi Islam nantinya hanya akan melahirkan problem baru, seperti terciptanya "pengangguran intelektual".[211]

Representasi lain dari intelektual Muslim Indonesia dapat dimunculkan pula Azyumardi Azra yang menyebutkan bahwa dalam Al-Qur'an dan Hadis Nabi banyak disebut tentang aktivitas ilmiah, keutamaan penuntut ilmu dan keutamaan para ilmuwan, serta etika dalam menuntut ilmu.[212] Namun, kenyataan yang terjadi sebaliknya, pasca abad pertengahan muncullah pemisahan antara kelompok ilmu profan yaitu ilmu-ilmu keduniaan yang melahirkan perkembangan sains dan teknologi, yang selanjutnya dihadapkan pada ilmu-ilmu agama pada sisi lain.[213]

Ilmu-ilmu non-agama (profan), khususnya ilmu alam dan eksakta, sejak awal perkembangan dari nilai historis madrasah dan pendidikan tinggi Islam, ilmu-ilmu profan sudah berada pada posisi yang marjinal. Meskipun Islam pada dasarnya tidak membedakan nilai ilmu-ilmu agama dengan ilmu-ilmu non agama, akan tetapi dalam praktiknya, supremasi keilmuan lebih diberikan kepada ilmu-ilmu agama. Hal ini disebabkan sikap keagamaan dan kesalehan yang memandang bahwa ilmu-ilmu agama sebagai jalan terbaik menuju Tuhan.[214]

Dampak lebih jauh dari pemarjinalan ilmu-ilmu umum menjadikan ia dicurigai dan dalam pelaksanaannya dihapuskan dari kurikulum madrasah dan *al-jāmi' ah*. Kaum intelektual yang masih berminat kepada ilmu-ilmu umum itu, terpaksa mempelajarinya secara sendiri-sendiri, dan atau bahkan "di bawah tanah", karena dipandang sebagai ilmu-ilmu "subversif" yang dapat menggugat kemapanan doktrin mapan *Sunni*, terutama dalam bidang kalam (teologi) dan *fiqh*.[215]

Menurut Azyumardi Azra juga, pendidikan agama yang terlalu memisahkan dari dunia ilmu-ilmu sosial dan humaniora, telah melahirkan ahli-ahli agama yang tidak peka terhadap kehidupan sosial, dan gagap terhadap perkembangan dunia modern. Agama seakan terlepas dari

---

[211]Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1997), 30.

[212]Misalnya, Hadis yang berbunyi "Menuntut ilmu merupakan kewajiban setiap muslim dan muslimah" (HR. Bukhari-Muslim). Penjelasan lengkap dapat disimak dalam Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru* (Jakarta: Logos, 1999), 13.

[213]Azyumardi Azra, "Rekonstruksi Kritis Ilmu dan Pendidikan Islam," dalam Abdul Munir Mulkhan, et.al, *Religiusitas Iptek* (Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Pustaka Pelajar, 1998), 78-83.

[214]Azyumardi Azra, *Pengantar Buku Pendidikan Tinggi dalam Islam* (Jakarta: Logos, 1994) vii.

[215]Azyumardi Azra, *Pengantar,* vii.

realitas sosial. Apalagi studi Islam yang ada selama ini cenderung menampakkan tumpang tindih yang tidak menguntungkan baik bagi pengajar maupun yang diajar.[216]

Bila dikotomi ilmu ini berlangsung terus dalam dunia pendidikan maka dapat dipastikan bahwa pelajar Muslim akan menghadapai hambatan yang sangat besar dalam dunia modern setelah tamat dari pendidikannya, mereka akan merasa rendah diri dan tidak dapat bersaing di lapangan yang kompleks ini.

Wacana yang muncul di awal tahun 80-an, yakni Islamisasi ilmu pengetahuan dipandang penting, setidaknya oleh penggagasnya, sebagai momentum untuk menumbuhkan etos keilmuan umat Islam yang sampai kini masih sangat rendah. Fenomena tersebut, menurut Azyumardi Azra, terjadi di hampir setiap negara Muslim dalam kasus yang hampir sama, dengan ciri antara lain, lemahnya masyarakat ilmiah, kurang integralnya kebijaksanaan sains nasional, tidak memadainya anggaran penelitian ilmiah, kurangnya kesadaran di kalangan sektor ekonomi tentang pentingnya penelitian ilmiah, kurang memadainya fasilitas perpustakaan, dokumentasi dan pusat informasi, ilmuwan Muslim terisolasi dalam kancah global, dan adanya birokrasi, restriksi dan kurangnya insentif.[217] Akibatnya, realitas umat Islam sampai kini benar-benar tertinggal jauh dari Barat, bukan hanya dalam bidang pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, melainkan dalam hampir seluruh aspek kehidupan duniawi.

Meskipun harus diakui bahwa teori *center-periferi* masih sangat kuat mendinamisasi peradaban global, yakni untuk menggambarkan dinamika globalisasi yang tidak seimbang antara Barat dengan masyarakat Muslim. Jika hal ini benar, berarti sedang terjadi *cultural imperialism* dari Barat ke negara berkembang bahkan terbelakang.[218] Dalam batasan tertentu fenomena ini merupakan problem besar yang harus diatasi oleh pemikiran pendidikan Islam.[219]

Azyumardi Azra memberikan klasifikasi 3 (tiga) tipologi respons cendekiawan Muslim yang berkaitan dengan hubungan antara ilmu agama Islam dengan ilmu pengetahuan umum. Pertama, restorasionis yang mengatakan bahwa ilmu yang bermanfaat dan dibutuhkan adalah praktik agama (ibadah). Cendekiawan yang berpendapat seperti ini adalah Ibrahim Musa dari Andalusia. Ibn Taymiyyah mengatakan bahwa ilmu

---

[216]Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam*, 201-216/

[217]Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam*, 16-20.

[218]Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam,* 45.

[219]Jalaluddin, *Teologi Pendidikan* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2001), 6.

itu adalah pengetahuan dari Nabi saja. Begitu juga Abu al-A'la al-Maududi seorang ulama Pakistan mengatakan bahwa ilmu-ilmu dari Barat seperti geografi, fisika, kimia, biologi, zoologi, geologi, dan ilmu ekonomi adalah sumber kesesatan karena tanpa rujukan kepada Allah Swt. dan Nabi Muhammad Saw.

Kedua, rekonstruksionis yakni usaha interpretasi agama untuk memperbaiki hubungan peradaban modern dengan Islam, dengan asumsi bahwa Islam pada masa Nabi Muhammad Saw. sangat revolutif, progresif, dan rasionalis. Sayyid Ahmad Khan mengatakan bahwa firman Allah Swt. dan kebenaran ilmiah adalah sama-sama benar. Pendapat ini sejalan dengan pendapat Jamaluddin al-Afghani yang menyatakan bahwa Islam memiliki semangat ilmiah.

Ketiga, reintegrasi dalam arti merekonstruksi ilmu-ilmu yang berasal dari ayat-ayat Al-Qur'an dan ayat-ayat *kawniyyah* sehingga dapat kembali pada kesatuan transendental semua ilmu pengetahuan.[220]

Integrasi antara ilmu dengan agama tidak boleh dimaknai sebagai "dicampurkan" karenanya keduanya tidak boleh dilihat secara terpisah. Keduanya merupakan ilmu pengetahuan yang ditekankan dalam Islam, yang berbeda hanyalah pada tataran epistemologi, yang satu adalah pengetahuan yang diperoleh melalui wahyu (*qawliyyah*) sedangkan yang melalui kegiatan penelitian terhadap alam (*kawniyyah*). Integrasi ini juga tidak bermakna menyatukan, bahkan identitas atau watak dari masing-masing kedua entitas itu tidak harus hilang, bahkan pada batas tertentu harus tetap dipertahankan. Jika tidak, maka apa yang kita peroleh dari integrasi itu hanyalah sebuah kegamangan yang tidak jelas fungsi dan maknanya.[221]

Integrasi yang harus diterapkan oleh Universitas Islam Negeri (UIN) ke depan adalah integrasi yang konstruktif, yaitu sebuah integrasi yang menghasilkan konstribusi baru (untuk sains dan agama), yang tidak dapat diperoleh jika keduanya terpisah. Dengan kata lain, integrasi dimaksud dapat menghindari dampak negatif yang mungkin muncul jika keduanya berjalan sendiri-sendiri (*independence*). Dalam integrasi konstruktif ini, antara ilmu dan agama akan saling menyumbang aspek positif yang dimilikinya demi perkembangan keilmuan yang benar-benar bermanfaat bagi kepentingan manusia.

---

[220]Azyumardi Azra, "Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam" dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu*, 206-211.

[221]Zainal Abidin Bagir, "Bagaimana Mengintegrasikan Ilmu dan Agama?" dalam Zainal Abidin Bagir, et.al. (ed.) *Integrasi Ilmu*, 19.

Menurut Azyumardi Azra lebih lanjut, integrasi yang dimaksud berkaitan dengan usaha memadukan agama dan ilmu tanpa harus menghilangkan keunikan-keunikan dari masing-masing keilmuan tersebut. Dalam konteks itu maka salah satu visi dan fungsi perguruan tinggi adalah mendidik mahasiswa dan warga negara untuk memenuhi kebutuhan seluruh sektor aktivitas manusia dengan menawarkan kualifikasi-kualifikasi yang relevan, termasuk di dalamnya pendidikan dan pelatihan profesional yang mengkombinasikan ilmu pengetahuan dan keahlian tingkat tinggi melalui mata kuliah yang terus dirancang ulang, dievaluasi secara kontinyu dan terus dikembangkan untuk menjawab berbagai kebutuhan masyarakat dewasa ini dan masa mendatang.[222]

Tokoh lainnya adalah Mulyadhi Kartanegara. Ia dikenal cukup energik dalam menulis tema-tema epistemologi dan Islamisasi ilmu pengetahuan. Menurutnya secara umum ilmu dalam Islam dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kelompok yang meliputi metafisika menempati posisi tertinggi, disusul kemudian oleh matematika, dan terakhir ilmu-ilmu fisik. Melalui tiga kelompok ilmu tersebut, lahirlah berbagai disiplin ilmu pengetahuan, misalnya dalam ilmu-ilmu metafisika (ontologi, teologi, kosmologi, angelologi, dan eskatologi), dalam ilmu-ilmu matematika (geometri, aljabar, aritmatika, musik, dan trigonometri), dan dalam ilmu-ilmu fisik (fisika, kimia, geologi, geografi, astronomi, dan optika).[223]

Periode klasik Islam mencatat bahwa ilmuwan dan cendekiawan Muslim ketika itu memandang agama dan ilmu sebagai sesuatu yang integratif. Menurut Endang Saifuddin Anshari, ilmuwan dan cendekiawan Muslim memandang bahwa ajaran Islam memuat semua sistem ilmu pengetahuan, sehingga tidak ada dikotomi dalam sistem keilmuan Islam.[224] Sebagian ilmuwan dan cendekiawan Muslim saat itu memang berasumsi bahwa dalam dataran konsep ideal, Islam diyakini sebagai agama yang memiliki ajaran yang sempurna.[225] Ajaran Islam juga komprehensif dan universal,[226] sehingga memungkinkan memuat semua sistem ilmu pengetahuan.

Tetapi, paradigma sekular positivistik yang diperkenalkan ke Dunia Islam lewat imperialisme Barat telah meninggalkan bekas yang

---

[222]Azyumardi Azra, *Visi IAIN di Tengah Paradigma Baru,* 53.

[223]Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas,* 59.

[224]Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran tentang Islam dan Umatnya* (Jakarta: Rajawali Press,1991), 120-125.

[225]Nasruddin Razak, *Dienul Islam* (Bandung: Al-Maarif, 1996), 7.

[226]Jasa Ungguh Muliawan, *Pendidikan Islam Integratif,* h. 1.

kuat dan mendalam. Cara pandang dikotomi antara ilmu-ilmu umum dengan ilmu agama telah membentuk kekuatan nalar dan emosional masyarakat Muslim pada umumnya. Paradigma sekular tersebut telah meninggalkan permasalah yang serius tentang status keilmuan antara ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu agama, sumber keilmuan, objek-objek keilmuan, klasifikasi keilmuan, metodologi ilmiah dan langkah-langkah integrasi ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu agama.

Menurut Mulyadhi Kartanegara, dampak yang muncul dari dikotomi ilmu adalah timbulnya kesenjangan antara sumber ilmu, yakni antara ilmu-ilmu agama dengan ilmu umum. Para pendukung ilmu-ilmu agama hanya menganggap *valid* sumber Ilahi dalam bentuk kitab suci dan tradisi kenabian dan menolak sumber-sumber non-skriptual sebagai sumber otoritatif untuk menjelaskan kebenaran sejati di pihak lain, para ilmuwan sekular hanya menganggap *valid* informasi yang diperoleh melalui pengamatan inderawi.[227]

Berdasarkan hal tersebut maka menurut Mulyadhi, gagasan sejumlah intelektual Muslim untuk mempertemukan kembali ilmu dan agama menjadi sangat penting karena beberapa hal, di antaranya, untuk merespon dampak negatif perkembangan ilmu dan teknologi modern dalam kehidupan umat Islam khususnya, dan kehidupan masyarakat dunia pada umumnya. Tidak dapat disangkal bahwa di samping membawa dampak positif, ilmu dan teknologi Barat juga memiliki dampak negatif, seperti berkembangnya paham materialisme, nihilisme, hedonisme, individualisme, konsumerisme, rusaknya tatanan keluaga, pergaulan bebas, penyalahgunaan obat terlarang, dan semakin jauhnya dari etika moral dan agama.[228]

Gagasan kesatuan pengetahuan ini merupakan salah satu respon intelektual Muslim terhadap efek negatif ilmu pengetahuan modern yang semakin tampak dan dialami oleh masyarakat dunia. Kesatuan pengetahuan yang sedang digarapnya, bermula dari adanya krisis di dalam basis ilmu pengetahuan modern, yaitu konsep realitas, atau pandangan dunia yang melihat pada setiap ilmu pengetahuan yang kemudian mengarah kepada persoalan-persoalan epistemologis, hubungan konsep dan realita, masalah kebenaran dan lain-lain yang menyangkut pengetahuan.

Selain itu, gagasan ini juga muncul sebagai reaksi terhadap adanya konsep dikotomis antara agama yang cenderung eksklusif-literalis-

---

[227]Mulyadi Kertanegara, *Integrasi ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Arasy Mizan, 2005), h. 22-23.

[228]Mulyadhi Kartanegara, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan,* 65.

apologetis dan ilmu pengetahuan yang dimasukkan masyarakat Barat dan budaya masyarakat modern,[229] yang ditengarai mulai kehilangan ruh agama yang mendasarinya.[230]

Berangkat dari kehawatirannya yang serius tentang adanya dikotomi yang sudah sangat kronis antara ilmu dengan agama, Mulyadhi Kartanegara menawarkan sebuah konsep rekontruksi pengembangan ilmu dengan prinsip integrasi. Dalam upaya tersebut, ia menawarkan satu prinsip utama, yaitu prinsip tauhid. Konsep tauhid yang diangkat dan digunakannya di sini adalah rumusan 'penyatuan wujud' dari Mulla Shadra yang menyatakan, bahwa segala wujud yang ada, dengan segala bentuk dan karakternya, pada hakikatnya adalah satu dan sama. Yang membedakan satu dari yang lainnya hanyalah gradasinya yang disebabkan oleh esesnsinya. Oleh karena itu, menurutnya segala wujud yang ada, baik yang bersifat spiritual atau materil dapat dijadikan objek yang *valid* bagi ilmu.[231]

Dalam memantapkan urgensi pengembangan prinsip (paradigma) tauhid dalam integrasi ilmu pengetahuan dan agama, Mulyadhi Kartanegara memaparkan enam permasalahan yang memerlukan pembenahan sebagai akibat adanya dikotomi ilmu yang sekular, yaitu menyangkut status keilmuan, kesenjangan tentang sumber ilmu umum dan ilmu agama, objek-objek ilmu yang dianggap sah sebauh disiplin ilmu, adanya disintegrasi pada tatanan klasifikasi ilmu, masalah dengan metodologi ilmiah, dan sulitnya mengintegrasikan pengalaman manusia, khususnya indera, intelektual dan intuisi sebagai pengalaman yang *legitimate* dan riil dari manusia.[232]

Enam permasalahan tersebut, menurutnya merupakan permasalahan yang melatarbelakangi pentingnya upaya integrasi ilmu pengetahuan dan agama. Integrasi yang disarankannya adalah melalui pengembangan dan pengaplikasian konsep tauhid bagi pengembangan ilmu dan pembelajaran.[233]

Terkait dengan Islamisasi, ia menegaskan bahwa kata Islamisasi tidak akan muncul bila tidak ada sekularisasi terkait dengan ilmu pengetahuan. Dalam bahasa lain dapat ditambahkan pula bahwa

---

[229]Abuddin Nata, *Manajemen Pendidikan, Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2003), 97. Bandingkan dengan Mansur Isna, *Diskursus Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2001), 67-68.

[230]Abdul Haris, "Pemecahan Dikotomi Keilmuan Pendidikan Islam dengan Pendekatan Filsafat Ilmu" *Nizamia,*Vol. 8 No. 2, 2005, 14.

[231]Mulyadhi Kertanegara, *Integrasi ilmu,* 35.

[232]Mulyadhi Kertanegara, *Integrasi ilmu,* 19.

[233]Mulyadi Kertanegara, *Integrasi ilmu,* 19-31.

Islamisasi ilmu pengetahuan adalah sebagai salah satu bentuk respon terhadap proses sekularisasi yang tidak dapat dipisahkan dari pengalaman keagamaan orang-orang Eropa (Barat) di masa lampau. Pengalaman Barat tidak hanya melahirkan paham sekular, namun juga merosotnya pengaruh agama, terutama Kristen yang memang banyak dianut masyarakat Barat. Lebih tegas lagi, tauhid sebagai antitesis dari kata sekuler mengharuskan adanya paham kesatuan dan menepis berbagai dualisme sejati.

B. Respon Akomodasionis

Harus dikatakan ini sebagai pengecualian dan tanpa bermaksud mengesampingkan sejumlah institusi yang ada, pada hemat penulis penting kiranya untuk menyebut *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations* (selanjutnya disebut INSISTS)[234] sebagai representasi dari respon yang bersifat akomodasionis. Institusi ini didirikan oleh beberapa alumni *International Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC) asal Indonesia dan Malaysia yang sadar akan adanya pengaruh yang besar dari pemikiran Islam liberal terhadap wacana pemikiran Islam di Indonesia. Dalam praktiknya organisasi ini lebih dekat dengan ide-ide Islamisasi yang digagas al-Attas.

Mereka memandang bahwa semacam keharusan akan adanya perlawanan terhadap pemikiran liberal untuk menjaga dan mencegah Muslim dari virus Barat. Jadi berdirinya INSISTS sangat berkaitan dengan meningkatnya penyebaran pemikiran liberal oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) pada tahun 2000-an. JIL sebenarnya adalah sebuah diskusi melalui internet (*mailing list)* yang membahas fenomena-fenomena sosial dan agama di Indonesia dengan membawa tiga misi Barat, yaitu mengembangkan pemahaman Islam yang liberal dan mengenalkannya kepada masyarakat, memberikan ruang untuk diskusi yang bebas, dan mendidik kreasi struktur sosial dan politis yang humanis.[235]

Organisasi ini berdiri didorong oleh fakta bahwa banyak cendekiawan Muslim yang mempelajari berbagai ilmu, termasuk Islam di Barat gagal untuk menyaring pemikiran-pemikiran Barat. Akibatnya,

---

[234]INSISTS adalah sebuah organisasi non profit yang bergelut di bidang studi pemikiran dan budaya Islam. Institusi ini didirikan di Segambut, Kuala Lumpur Malaysia pada tahun 2003 (Muharram 1424). Ia merupakan sebuah kelompok studi yang dibentuk oleh beberapa cendikiawan muslim muda, yang sebagian besar dari mereka adalah mahasiswa pasca ilmuwan di *International Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC), *International Islamic Univerisity*, Malaysia.

[235]*About Liberal Islam Network*, dalam <http://islamlib.com/en/pages/about>, diakses pada 15 Februari, 2015.

pandangan-pandangan yang sangat liberal itu telah diadopsi sebagai sebuah *world view* untuk memahami Islam.[236] INSISTS berafiliasi dengan gerakan Islam[237] karena komitmennya untuk menyebarkan wawasan Islam dan melawan segala sesuatu yang berbau "tidak Islami".

Paham-paham sekular dan liberal, baik itu yang disebarkan oleh JIL maupun oleh intelektual Muslim berpendidikan Barat, menjadi masalah yang serius dan kronis di dalam wacana pemikiran Islam di Indonesia. Dengan didukung oleh suasana "bebas" sebagai konsekuensi demokrasi "bebas" yang menekankan pada pentingnya hak individu, Muslim Indonesia mudah dirasuki oleh virus Barat. Oleh karena itu, INSISTS melalui berbagai usaha, mencoba membasmi penyakit-penyakit intelektual dengan cara mengoreksi konsep-konsep pokok Barat, seperti hermeneutika, hak asasi manusia, feminisme, dan lainnya yang dianggap menyesatkan umat Islam dari pengajaran Islam itu sendiri. Dalam konteks isu Islamisasi ilmu pengetahuan, menjadi penting karena Islamisasi atau integrasi ilmu pengetahuan manusia tidak mungkin dapat diraih apabila nilai-nilai Barat masih berperan dalam pemahaman kaum Muslim.[238]

---

[236]Adapun tujuan berdirinya INSISTS adalah: (1) untuk mengkaji, mengklarifikasi, dan merumuskan kembali konsep-konsep penting dan metodologi dalam bidang pemikiran dan budaya Islam yang relevan dengan masalah-masalah yang dihadapi oleh kaum muslim saat ini, seperti masalah ilmu pengetahuan (filsafat, epsitemologi, etika, dll), pendidikan, sejarah, budaya, sosial-politik, ekonomi dll, (2) untuk mengembangkan kerangka berpikir pemikiran Islam dan menyampaikan pandangan konsep yang dituntun oleh Islam, bukan oleh paradigma sekular-liberal, dan (3) menyiapkan respon-respon islami terhadap diskursus Islam yang dibawa oleh budaya dan ideologi non Islam. *Tentang INSISTS*, <http://insistnet.com/index.php?option=com_content& view=article&id =12&Itemid=2>, diunduh pada 15 Februari, 2015.

[237]Term "Pergerakan Islam" di sini *equal* dengan terma "Islamism" yang diartikan sebagai gerakan atau organisasi yang mencoba merubah masyarakat muslim dengan menderivasi ideologi dan program-program dari teks-teks dasar Islam. Islamisme bisa merujuk pada Islamis politik dan juga proses re-Islamisasi. Baca *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism* (Singapore: Institute of Southeast Asean Studies, 2010), 6.

[238]Berdasarkan hal tersebut, para peneliti INSISTS menulis buku-buku yang berisi kritik-kritik mereka terhadap ide-ide Islam Liberal Indonesia. Beberapa buku di antaranya adalah: "Wajah Peradaban Barat" (*The face of Western Civilization*) oleh Adian Husaini, "Tren Pluralisme Agama" (*Trend in Religious Pluralism*) oleh Anis Malik Thoha, "Metode Bibel dalam Studi Al-Qur'an" (*Method of Bible in the Study of Qur'an*) oleh Adnin Armas, *"Al-Qur'an Dihujat" (The Quran is condemned)* oleh Henry Salahudin[238] dan "Orientalisme dan Diabolisme Intelektual" *(Orientalism dan Intelectual Diabolism)*. Semua buku tersebut mempunyai kesamaan dalam ide mendekonstruksi pemikiran-pemikiran Barat dan menyebarkan pemikiran-pemikiran Islam sebagai jawaban untuk

ISLAMIA adalah majalah triwulan yang diterbitkan INSISTS bekerja sama dengan Penerbit Khairul Bayan. Majalah ini diluncurkan pertama kali pada tanggal 6 Maret 2004 di Hotel Sofyan Cikini, Jakarta. Menurut Adian Husaini, majalah ilmiah ini dimaksudkan untuk mengatasi peningkatan cabang-cabang pemikiran liberal di Indonesia, termasuk para ilmuwan yang mengagungkan ide hermeneutik. Majalah ini dikelola oleh banyak ilmuwan lulusan ISTAC-IIUM, seperti Hamid Fahmi Zarkasyi, Adnin Armas dan Adian Husaini.

Edisi pertama ISLAMIA (1 Muharram 1425 H) mengangkat isu hermeneutika yang dianggap bertanggung jawab dalam penyesatan kaum Muslim dalam memahami pengajaran Islam. ISLAMIA menyajikan artikel-artikel yang mengkritisi konsep hermeneutika, tidak hanya dari perspektif Islam saja, tapi juga dari aspek historis dan filsafatnya.[239]

Selanjutnya, majalah ini juga mengkritisi dan mengoreksi hampir seluruh terminologi Barat yang telah memengaruhi teks-teks Islam liberal. Misalnya, di dalam ISLAMIA volum III no. 5, 2010 yang berjudul, *"Problem Kesetaran Gender dalam Studi Islam: Bias Paham Feminisme Barat"*, peneliti INSISTS menunjukkan bagaimana sejumlah ilmuwan memasukkan nilai-nilai Barat tentang kesetaraan gender untuk menolak keyakinan Islam yang secara eksplisit disebutkan di dalam Al-Qur'an, sehingga banyak terjadi pemahaman yang keliru di antara umat Islam. Para penulis di edisi tersebut, seperti Adian Husaini, Khalif Muamar dan Henri Salahuddin menerjang dan mengoreksi masalah ini dan dengan serempak meyakinkan pandangan Islam sebagai jawaban dan solusi untuk masalah ini.

Kedua, diskusi, training, dan *workshop*. Para peneliti INSISTS berupaya mengembangkan topik-topik dan pelajaran tentang pandangan Islam di banyak universitas Islam. Pemikiran dan pelajaran ini telah

---

permasalahan di Dunia Muslim, khususnya di Indonesia. Untuk menyebarkan ide-idenya, INSISTS menerbitkan sebuah jurnal, ISLAMIA. Jurnal ini memfokuskan diri pada bidang pemikiran Islam yang didesain dalam bentuk majalah karena alasan marketing. Secara historis, awalnya ada sebuah majalah bernama "Buletin INSISTS" yang berisi 10 halaman, yang muncul sebagai hasil diskusi awal para pendiri INSISTS di Kuala Lumpur. Pertama kali, bulletin ini diterbitakan sebanyak 150 edisi. Edisi pertama terbit pada Maret 2003/Muharram 1424 H menyajikan tulisan karya Hamid Fahmy Zarkasyi yang berjudul *Cengkeraman Barat dalam Pemikiran Islam*, sedangkan edisi kedua terbit April 2003/Shafar 1424 H, menampilkan sebuah karya dari Syamsudin Arif berjudul *Jejak Kristen dalam Studi Islam*.

[239]Tentang ini dapat disimak dalam serangkaian artikel yang terbit perdana, seperti antara lain, *"Pengantar: Di Balik Hermeneutika", "Hermeneutika Kritis, Studi Hermeneutika Habermas", "Tafsir Al-Qur'an atau Hermeneutika Al-Qur'an?"* dan *"Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?"*

diajarkan di banyak sekolah pasca sarjana jurusan studi Islam, seperti di Universitas Ibn Khaldun Bogor, Universitas Muhammadiyah Surakarta, Universitas Islam Az-Zahra dan S2 IAIN Darussalam Gontor.[240] INSISTS meyakini bahwa beberapa mata pelajaran dapat membangun pondasi yang kuat untuk umat Islam dalam memahami konsep-konsep pokok Islam, sehingga mereka tidak akan mudah terkontaminasi oleh invasi ideologi-ideologi modern, seperti sekularisme, liberalisme, relativisme, pluralisme, multi-kulturalisme atau kesetaraan gender.

Pada Maret 2007 INSISTS juga mengadakan kerja sama dengan Universitas Islam Sultan Agung (UNISULA) di bidang pelatihan pemikiran dan budaya Islam selama satu tahun yang diperuntukkan bagi para dosen yang berasal dari berbagai universitas.[241] INSISTS juga rutin mengadakan diskusi publik dua kali sebulan di gedung penerbit Gema Insani Press (GIP) Jakarta. Diskusi ini terbatas dengan nara sumber yang ditunjuk dari salah satu peneliti INSISTS atau ilmuwan Muslim lainnya yang dianggap memiliki *concern* yang sama atau merespon atas suatu isu yang tengah berkembang. Serangkaian diskusi yang berlangsung pun membahas berbagai topik tentang pemikiran Islam dan pada umumnya diarahkan kepada penguatan pemahaman Islam di kalangan masyarakat Muslim Indonesia. Selain itu tidak jarang pula diselenggarakan kegiatan bedah buku yang dianggap relevan dengan visi dan misi INSISTS.[242]

Kegiatan lain dapat pula disebutkan bahwa INSISTS bekerja sama dengan sejumlah lembaga dan perguruan tinggi. Yang terpenting di antaranya, Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII), Program Doktor Pendidikan Islam Universitas Ibn Khaldun dan *Islamic Andalusian Education and Management Service* (AIEMS), juga serangkaian kegiatan seminar terkait pendidikan Islam dan Islamisasi ilmu pengetahuan.[243]

Ketiga, melalui kerjasama dengan media besar. Pada tahun 2009 INSISTS menandatangani nota persetujuan dengan sebuah harian ternama Indonesia, Republika, untuk menerbitkan jurnal pemikiran Islam

---

[240]Alparslan Acikgenc, *Islamic Science,* 26-27.

[241]Alparslan Acikgenc, *Islamic Science,* 26-27.

[242]Sebagai misal, belum lama ini diselenggarakan kegiatan bedah buku karya Sjafril Akmal yang berjudul *Buya Hamka: Antara Kelurusan Akidah dan Pluralisme* pada Maret 2012. Tentang ini dapat disimak dalam *Diskusi Dwi Pekanan*,<http://insistnet.com/index.php?option=com_content & view=article&id= 32& Itemid=4>, diakses pada 15 Februari 2015.

[243]Adian Husaini, *Selamat Datang Buku Sejarah Perspektif Baru*, <http:// hidayatullah.com/read/17711/27/06/2011/>, diakses pada 15 Februari, 2015.

setiap satu bulan sekali. ISLAMIA-Republika terdiri dari 4 halaman penuh.[244]

Pada edisi pertama, Maret 2009, ISLAMIA-Republika mengangkat isu "Islamisasi Ilmu Pengetahuan Manusia" sebagai topik utama. Dalam artikelnya yang berjudul "*Islamisasi Ilmu: dari Salman Kemudian Terabaikan*", Adian Husaini menulis sejarah gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan manusia di Indonesia. Menurut dia, sejak awal tahun 1980an ketika Pustaka Salman ITB telah menerbitkan buku al-Attas, *Islam and Secularism,* pada tahun 1982, yang kemudian diikuti oleh al-Faruqi pada tahun 1984. Sayangnya, ide dan gerakan Islamisasi kemudian menjadi tidak efektif karena dikenal tanpa penjelasan dan konsep dasar yang memadai. Meskipun begitu, ide Islamisasi ilmu pengetahuan manusia masih sangat penting untuk dihidupkan, karena pengaruh westernisasi yang semakin tidak dapat dikontrol dan semakin masuk ke hampir seluruh sistem pendidikan dan politik di Indonesia.[245] Pada edisi ini patut dicatat pula tulisan Wendi Zaman yang secara energik membahas Islamisasi ilmu pengetahuan dan penjelasan yang cukup lugas terkait salah satu isu penting dalam diskursus Islamisasi, yakni fisika dan metafisika.[246]

Keempat, melalui pengembangan jaringan dan *website*. INSISTS juga meluncurkan *website* resmi pemikiran Islam, www.insistnet.com sejak 2005 hingga sekarang. *Website* ini tidak hanya berisi *up date* terbaru kegiatan-kegiatan INSISTS, namun juga menampilkan artikel-artikel terkait isu-isu pemikiran Islam terbaru. Di *website* ini, semua topik dikelompokkan ke dalam topik-topik tertentu, seperti ilmuwan-ilmuwan klasik, hak asasi, ilmu Islam, sejarah, psikologi Islam, pendidikan Islam, dan topik tentang Ahmadiyah dan *"People of the Book"*. Di sini juga disajikan kolom khusus untuk merespon para pemikir liberal internasional di kalangan Dunia Islam, seperti Abdullah Ahmad An-

---

[244]Adian Husaini, "9 Tahun INSISTS," *Islamia,* No. 52.

[245]Adian Husaini, "Islamisasi Ilmu: Dari Salman Kemudian Terabaikan," *Republika*, 12 Maret 2009, 5.

[246]Wendi Zarman, "Menyatukan Fisika dan Metafisika," *Republika*, 23 September 2010, 8. Dalam artikel ini penulisnya mengkritisi produk ilmiah Barat yang dibentuk tanpa memasukkan konsep Tuhan di dalamnya. Menurutnya, sekularisme telah membuat Fisika menjadi sibuk hanya dengan kenyataan-kenyataan empirik saja dan mengabaikan Realitas Absolut (Tuhan). Komponen metafisika religi dari fisika itu sendiri telah dihapuskan dan manusia menganggap dirinya sebagai tuhan yang memiliki kekuasaan untuk mengatur alam, sejak alam tidak memiliki nilai-nilai suci lagi. Ini tentunya sangat kontras dengan keyakinan Islam yang mengaggap alam sebagai tanda Allah *(ayah kawniyyah)*.

Naim, Muhammad Shahrur, Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Said Ashmawi. Mereka dianggap sederetan pemikir berpengaruh dan bertanggung jawab terhadap penyebaran pemikiran liberal di Indonesia.

Untuk memberikan perspektif yang lain, *website* ini juga mendesain ruang khusus terkait biografi dan pemikiran-pemikiran para tokoh Muslim Melayu seperti M. Natsir, al-Attas, Wan Mohd Nor Daud, H.M. Rasyidi, dan lainnya yang diharapkan dapat memberikan sebuah *trend* alternatif di dalam studi pemikiran Islam di Indonesia. Lebih dari itu, *website* ini juga menerbitkan berbagai makalah yang ditulis oleh para peneliti INSISTS seperti Adian Husaini, Hamid Fahmi Zarkasyi dan Adnin Armas. Sebagian besar makalah ini berhubungan dengan penjelasan pentingnya mengenai implementasi dari pandangan Islam ke dalam berbagai aspek kehidupan, khususnya pendidikan. Misalnya, buku Adian Husain yang berjudul *Pendidikan Islam: Membentuk Manusia Berkarakter dan Beradab.*[247] Buku ini mengelaborasi konsep pendidikan Islam yang berlandaskan pada arti *adab* sebagaimana dijelaskan al-Attas.[248]

Dalam pandangan INSISTS, tauhid adalah pandangan dunia (*world view*). Kemudian *world view* diartikan sebagai pandangan hidup atau prinsip hidup manusia. *World view* terbentuk dari adanya akumulasi pengetahuan dalam pikiran seseorang, baik berupa konsep maupun sikap mental yang berkembang dalam diri seseorang. Dengan demikian dapat dipahami bila *world view* memainkan peran penting dalam menentukan arah sistem sosial, termasuk sistem keilmuan. Dalam proses pembentukannya, ia bekerja secara gradual dan simultan dengan perkembangan realitas dunia.

Menurut Hamid Fahmi Zarkasyi dapat disimak bahwa ilmu pengetahuan yang diperoleh seseorang itu terdiri dari ide-ide, kepercayaan, aspirasi dan lain sebagainya yang kesemuanya membentuk suatu totalitas konsep yang saling berkaitan dan terorganisasikan dalam suatu jaringan (*network*) dalam pikiran kita. Jaringan ini membentuk struktur berfikir yang koheren dan dapat disebut suatu keseluruhan yang

---

[247]Lihat Adian Husaini, *Pendidikan Islam: Membentuk Manusia Berkarakter dan Beradab* (Jakarta: Program Studi Pendidikan Islam Program Pascasarjana Universitas Ibn Khaldun, 2010).

[248]*Adab* pengakuan kenyataan bahwa pengetahuan dan makhluk berurutan secara hirarki sesuai dengan berbagai tingkatan mereka (*marātib*) dan derajat (*darajāt*) peringkat,dan tempat seseorang yang tepat dalam kaitannya dengan realitas itu, kapasitas intelektual dan spiritual seseorang fisik dan potensi", Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: ABIM, 1980), 27.

saling berhubungan. Keseluruhan konsep yang saling berhubungan inilah yang membentuk pandangan hidup (*world view*) seseorang"[249]

Islam merupakan sebuah peradaban yang memiliki *basic belief*-nya yang khas, disebut dengan tauhid.[250] Tauhid adalah keyakinan mengenai Allah sebagai satu-satunya Tuhan yang tidak beroknum dan bersekutu,[251] yang merupakan sumber segala suatu dan karenanya paling layak dan berhak untuk diagungkan. Keyakinan demikian berkembang menjadi prisma pandangan hidup *tawḥ i>di>* yang melihat kehidupan dalam prinsip-prinsip kesatuan. Dari pandangan hidup ini, konsep ilmu yang secara alamiah tumbuh dan matang dalam Islam dicirikan dengan keterhubungan dengan Tuhan, memperhatikan aspek materi-ruh dan dunia-akhirat, serta menerima adanya satu nilai yang final bersandar pada wahyu.

Ketika seseorang memasuki gerbang tauhid dengan mengucapkan kalimat *lā ilāha illā Allāh* atau disebut juga dengan kalimat syahadat (*shahādah*). Syahadat atau sering diartikan sebagai "persaksian" memilikimakna "mengungkapkan dan mengabarkan apa yang ada di dalam hati". Kata tersebut digunakan bukan tanpa alasan yang kuat, yaitu, meski manusia di dunia tidak dapat melihat Allah, akan tetapi di alam ruh dia telah melihat Allah dan bersaksi atas ketuhananNya,[252] dan nantinya ia akan melihat Allah lagi di akhirat ketika mempertanggungjawabkan dirinya di hadapan Allah

Karena manusia di dunia tidak dapat melihat Allah dengan matanya, maka syahadat dan persaksiannya tersebut menjadi sah jika memenuhi tujuh syarat,[253] yang pertama dan yang utama adalah *al-'ilm*.

---

[249]Hamid Fahmi Zarkasyi, "Pandangan Hidup sebagai Epistemologi Islam," makalah dalam *Workshop Pondasi Epistemologi untuk Ilmu Ekonomi* di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 11 April 2005.

[250]Imam Subakir Ahmad, *Al-Tawḥ id fī al-Islām* (Ponorogo: DUP, 2008), 1-4, juga Isma'il Raji al-Faruqi, *Tauhid,* terj. Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka, 1988), 16.

[251]Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu' jam al-Wasiṭ* (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2005), 1016.

[252]QS al-A' rāf:172, mengenai perjanjian azali manusia dengan Allah.

[253]Muḥ ammad Sa' id al-Qahṭ āni, *Al-Walā' wa al-Barrā' fī al-Islām* (Riyāḍ : Dār al-Ṭ ayyibah, 2003), 28-39. Ketujuh syarat tersebut menurut al-Qahṭ āni adalah, pertama*, al-'ilm*, yaitu orang mengetahui dan mengilmui makna dari apa yang dipersaksikannya. Kedua*, al-yaqīn*, yaitu orang tidak memiliki keraguan sedikitpun dengan apa yang diketahui dan dipersaksikannya. Ketiga*, al-qabūl,* yaitu orang menerima dengan hati dan lisannya, konsekuensi dari persaksiannya tersebut. Keempat*, al-inqiyād,* yaitu tunduk patuh terhadap apa yang terkandung dalam persaksian tersebut. Kelima*, al-ṣ idq* atau seseorang mengungkapkan persaksiannya dengan kejujuran, bukan karena suatu kepentingan, serta bukan kebohongan atau kepura-puraan. Keenam*, al-ikhlāṣ ,*

Hal itu menunjukkan bahwa ilmu adalah syarat yang paling asasi sebelum syarat yang lainnya. Secara sederhana, dapat disimpulkan bahwa relasi tauhid sebagai inti iman dalam Islam dengan ilmu sangat mendasar.

Relasi tauhid sebagai sistem keyakinan seorang Muslim dengan ilmu tidak lepas dari hakikat dasar ilmu dalam diri manusia. Dalam tradisi keilmuan Islam, telah dikenal bahwa ilmu bukan sekedar informasi dan fakta.[254] Lebih jauh, ilmu berkaitan erat dengan keyakinan (*al-yaqi>n*) dan kepastian (*certainty*).[255] Sedangkan letak keyakinan tentulah pada bagian dalam diri manusia yang disebut dengan hati (*qalb*). Selain itu, seperti diketahui, ilmu merupakan hasil kerja akal manusia. Akan tetapi akal menurut Al-Qur'an bukanlah sekedar rasio. Lebih dari itu, akal berkaitan dengan intuisi atau hati manusia (*qalb*),[256] sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an bahwa kerja berpikir (*ta' aqqul*) dan memahami (*tafahhum*) terjadi dalam *qalb* tersebut.

Konsekuensinya, produk keilmuan apapun yang dihasilkan akal, akan ada hubungan saling pengaruh dengan struktur keyakinan dalam hatinya. Mengilmui sesuatu berkonsekuensi mengimani hal tersebut. Kedua argumen ini menguatkan kesimpulan bahwa tauhid yang terletak dalam hati seseorang, berkaitan erat dengan ilmu yang dimiliknya.

Syahadat tauhid yang diucapkan seorang Muslim, selanjutnya berimplikasi terhadap penegasan bahwa ilmu dapat dicapai manusia, dan manusia dapat mengilmuinya, seperti dinyatakan oleh al-Faruqi.[257] Seperti diketahui, syahadat tauhid yang merupakan gerbang masuk kepada Islam adalah persaksian mengenai Tuhan sebagai Realitas dan Kebenaran

---

yaitu memurnikan niat dan orientasi segala perbuatan baik demi Allah, serta menjernihkannya dari syirik. Ketujuh, *al-mahabbah,* yaitu mencintai kalimat tersebut beserta tuntutan dan kandungannya. Jika gugur salah satu saja dari ketujuh syarat tersebut, maka gugur atau batallah syahadat dan tauhid seseorang.

[254]Lebih lanjut lihat Wan Mohd Nor Wan Daud, *Budaya Ilmu: Satu Penjelasan* (Singapura: Pustaka Nasional, 2007), 34.

[255]Menurut Syamsuddin Arif, Plato memahami ilmu sebagai keyakinan terhadap kebenaran. Sedangkan menurut Wan Mohd Nor Wan Daud, Al-Qur'an sendiri sangat menekankan relasi ilmu dengan kebenaran dan keyakinan (*al-haqq* dan *al-yaqin*). Lebih lanjut dapat dlihat Syamsuddin Arif, "Mendefinisikan dan Memetakan Ilmu," dalam Adian Husaini, et.al., *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2013), 77. Wan Mohd Nor Wan Daud, *Konsep Pengetahuan Dalam Islam* (Bandung: Pustaka, 1997), 67; juga Hamid Fahmy Zarkasyi, *Al-Ghazali's Concept of Causality* (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010), 174 –179.

[256]Lihat QS al-Hajj: 46 dan QS A' rāf: 179.

[257]Isma'il Raji al-Faruqi, *Tauhid,* 44.

tertinggi (*al-Ḥaqq*),[258] dengan sifatNya paling esensial, yaitu Yang Tunggal (*al-Ahad*).[259]

Menurut Islam, manusia dapat mengetahui Tuhan dalam banyak cara. Cara ini tidak dalam pengertian sebagai keberagaman saja, namun juga kebertingkatan validitas. Dimulai dengan cara yang paling dangkal, yaitu mengindera. Dengan inderanya, manusia dapat memahami jejak, simbol, tanda dan ayat Tuhan yang terhampar di alam semesta.[260] Selain inderanya, manusia juga dapat mengikat hubungan organik antara alam semesta sebagai ayat dengan Tuhan sebagai Pencipta dengan akalnya.[261] Ungkapan dalam Al-Qur'an mengenai berpikir (*naẓara*[262] dan *tafakkara*[263]) tidak hanya berkaitan dengan memahami alam semesta sebagai objek, namun lebih dari itu, menghubungkannya dengan Tuhan. Manusia juga dapat mengetahui Tuhan secara lebih terang dengan berita yang sampai kepadanya dari wahyu, baik Al-Qur'an maupun sunnah. Melalui keduanya, orang akan mengetahui nama diri Tuhan[264] beserta sifat dan perbuatanNya secara seksama.

Berita dari orang yang pernah mengalami perjumpaan dengan Tuhan secara intuitif, lalu terverifikasi secara layak dan disebut *al-khabr al-ṣādiq*[265] pun dapat menjadi sumber ilmu. Lebih jauh lagi, manusia mengenal Tuhan secara langsung tanpa perantara dengan intuisi (*qalb*), dalam satu pengalaman spiritual yang melampaui nalar dan inderanya.[266] Seluruh ilmu yang didapatkan manusia tersebut pada akhirnya menambah kadar iman dan menguatkannya.

Dengan taraf tauhid yang dibangun di atas ilmu demikian, tauhid kemudian menjelma dalam sebuah prisma pandangan dunia (*world view*) yang berguna untuk menafsirkan berbagai fenomena.[267] Pada prisma yang disebut pandangan dunia ini pula lah berbagai keyakinan yang tertanam

---

[258] Lihat QS al-Hajj: 62.

[259]Lihat QS al-Ikhlāṣ : 1-4.

[260]Lihat QS al-Najm: 18.

[261]Hal ini berangkat dari makna alamiah kata akal yang dalam bahasa arab adalah *'aql*. Akal berasal dari kata kerja *'aqala-ya'qilu* yang berarti mengikat. Makna kata mengikat ini sangat luas, termasuk mengikat objek ilmu dengan Penciptanya. Lihat Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu' jam al-Wasīt,* 616-617.

[262] Lihat QS al-Ṭāriq: 5. QS 'Abasa: 24, QS al-Ghāshiyah: 17-20.

[263]Lihat QS al-Naḥl: 11. QS al-Jāthiyah:13, QS al-Rūm: 21.

[264]Lihat QS Ṭāhā: 14.

[265]Adi Setia, "Epistemologi Islam Menurut al-Attas Satu Uraian Ringkas," dalam *Islamia,* Vol. 1, No. 6. 53.

[266]Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazali's Concept,* 65.

[267]Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual,* 43.

dalam diri awam maupun ilmuwan Muslim bekerja mempengaruhi kerja keilmuannya.[268]

Hal itu karena indera, akal, hingga intuisinya bekerja dalam dominasi tauhid. Imbasnya, jika seorang ateis yang meyakini bahwa Tuhan absen dari proses kerja alam semesta, bangunan teori yang disusunnya tidak akan mengandung pandangan metafisis tentang penciptaan, sehingga dalam kesimpulannya kemudian, akan semakin menguatkan keyakinan dasarnya bahwa Tuhan tidak ada. Sebaliknya, seorang yang bertauhid membangun teori yang melibatkan unsur Tuhan dalam serangkaian penjelasannya, sehingga sejumlah kesimpulan dari kerja keilmuannya akan berakhir pada Tuhan pula. Karena alasan-alasan itulah, maka kemudian ilmu bersifat tidak netral nilai.

Salah satu makna tauhid adalah mengumpulkan beberapa hal menjadi satu atau mengintegrasikannya (*to integrate*).[269] Ditambah lagi dengan kesadaran akan keadaan ontologis dari realitas yang bersifat unipolar dan uniaksial, maka ulama dan cendekiawan Muslim menjadikan tauhid sebagai asas integrasi.[270] Prinsip integrasi tersebut kemudian dicirikan dengan adanya kesatuan dan harmoni (*unity and harmony*)[271] serta menolak segala bentuk dikotomi,[272] kontradiksi dan paradoks.[273] Secara alamiah prinsip integrasi tersebut telah diterjemahkan para ulama dan pemikir Muslim masa lampau dalam kerja keilmuan mereka. Namun kemerosotan tradisi intelektual Islam, diiringi dengan dominasi tradisi intelektual Barat dengan pandangan hidupnya yang dikotomik,[274] memancing kaum cendekiawan Muslim kontemporer untuk merumuskan kembali gagasan tersebut.

Aplikasi integrasi tersebut dapat dilihat pada penjelasan mengenai proses, saluran dan metode perolehan ilmu yang dipakai dalam Islam berikut. Mengenai proses perolehan ilmu, Islam mengakui peran Tuhan

---

[268]Lihat penjelasan mengenai *world view* dalam Hamid Fahmy Zarkasyi, *Peradaban Islam,* 9-17.

[269]Rāhi Ba'labaki, *al-Mawrid* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-malayi>n, 1995), 388 dan 1225.

[270]Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu,* 33. Husain Heriyanto, *Menggali Nalar Saintifik Peradaban Islam* (Bandung: Mizan, 2011), 51. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam,* 3.

[271]William Chittick, *Science of the Cosmos Science of the Soul.* 13.

[272]Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam SMN al-Attas,* 295.

[273] Isma'il Raji al-Faruqi, *Tauhid,* 45.

[274]Al-Attas menjelaskan bahwa salah satu perbedaan mendasar antara pandangan hidup (*world view*) Islam dengan Barat terletak pada ketiadaan dikotominya. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam,* 1.

maupun manusia secara bersamaan. Tuhan adalah sumber ilmu yang hakiki,[275] sehingga tidak ada ilmu yang dicapai manusia tanpa proses pengajaran Tuhan.[276] Namun di saat yang sama, manusia terlibat secara aktif dalam mencapai ilmu tersebut. Tuhan telah menciptakan manusia dengan jiwa yang kreatif, yaitu dengan kemampuan persepsi, imajinasi, serta intelijensinya yang saling berpartisipasi ketika menginterpretasi dunia inderawi.[277]

Ketika peradaban Islam berada dalam posisi terhegemoni peradaban Barat, ilmu yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat Islam didominasi oleh ilmu yang dikembangkan oleh peradaban Barat tersebut.[278] Padahal Barat memiliki keyakinan dasar yang menafikan Tuhan (ateis)[279] yang kemudian mengkristal menjadi pandangan hidup sekular (*secular world view*) dengan ciri meniadakan unsur keanggunan pada alam semesta (*disenchantment of nature*), desakralisasi politik (*desacralization of politics*), serta menafikan finalitas nilai (*deconcecration of values*).[280]

Berbagai pandangan dan pemahaman yang merepresentasikan institusi ini secara langsung erat hubungannya dengan tokoh al-Attas. Ini terlihat dari cara masing-masing individu dalam institusi ini yang sepakat untuk melihat bahwa teori ilmu merupakan wacana yang sangat penting, terutama pada masa sekarang. Dominasi pandangan ilmiah modern (Barat) telah begitu dalam merasuki pola pikir keilmuan Islam, sehingga masyarakat Muslim tidak merasakannya lagi sebagai sesuatu yang asing, apalagi aneh dalam pandangan keilmuan (epsitemologi). Begitu dalam penetrasi pandangan ilmiah modern ke dalam kesadaran kaum intelektual, sehingga banyak dari mereka mengadopsi secara tidak kritis bahkan fanatik sebagai pandangannya sendiri.

Sikap ini dapat dapat disimak dari kalimat-kalimat yang dituliskan Adnin Armas yang dengan energik mengkritisi sejarah keilmuan Barat,

---

[275]Lihat penjelasan menarik dalam bab '*Unity of Truth and Unity of Knowledge*' dalam 'Abdul Hamîd Abû Sulayman (ed.), *Islamization of Knowledge* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1995), 39-41.

[276]Dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa Tuhan mengajarkan manusia dengan perantaraan *qalam,* apa yang tidak diketahuinya, baik berupa nama-nama (*asma*') penjelasan (*bayān*), dan sebagainya. Lihat QS al-'Alaq: 4-5, QS al-Baqarah: 31, QS al-Raḥmān: 2 dan 4.

[277]Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics,* 3.

[278]Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Thought and Civilization, 1993), 133.

[279]Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi,* 9.

[280]Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: International Institute of Thought and Civilization, 2001), 196-200.

dengan slogan yang diusung Descartes, *cogito ergo sum*. Slogan ini telah memformulasikan sebuah prinsip yang menjadikan rasio sebagai satu-satunya cara untuk mengukur validitas sesuatu (kebenaran).[281] Dengan bersadar pada rasio ini, Barat seolah keluar dari belenggu maut yang mengekang mereka dari aktifitas keilmuan.

Para ilmuan Barat selalu menggunakan metodologi keilmuan yang sama, yakni rasio dan pancaindera. Karena menggunakan rasionya, maka asal pengetahuan harus dilacak melalui subjek yang memikirkannya.[282] Dengan demikian relativisme berbicara pada tahap ini. Metodologi seperti ini diterapkan ke dalam keseluruhan aspek kehidupan, termasuk bidang sains dan teknologi serta agama. Karena masuk ke dalam lingkup agama, rasionalisasi pada akhirnya juga berkaitan erat dengan sekularisasi.[283]

Menanggapi *trend* keilmuan yang berkembang di Barat ini, al-Attas mengatakan bahwa ini merupakan tantangan yang terbesar bagi umat manusia. Karena keilmuan dan peradaban Barat telah kehilangan maksud yang sebenarnya sebagai akibat dari pemahaman yang tidak adil. Sehingga ia telah menyebabkan kekacauan dalam kehidupan manusia, kekacauan pada tiga kerajaan alam; satwa, nabati, dan tambang.[284]

Peradaban Barat dengan pandangan hidup saintifiknya (*saintific world view*) telah menghegemoni peradaban lain, khususnya dalam bidang epsitemologi. Adnin Armas mengistilahkan keadaan ini sebagai "westernisasi ilmu pengetahuan"[285] atau menurut Hamid Fahmy sebagai pembaratan,[286] yang dimaksudkan sebagai salah satu upaya untuk menstandarkan semua kegiatan keilmuan di bawah epsitemologi ateistik Barat. Dalam pandangan al-Attas, westernisasi ilmu pengetahuan ini merupakan hasil dari kebingungan skeptisisme. Westernisasi sebagai gerakan telah mengangkat keraguan dan dugaan ke tahap metodologi ilmiah. Bukan hanya itu, paham ini juga telah menjadikan keraguan sebagai alat epsitemologi yang sah dalam praktek keilmuan.[287]

Kedekatan ide-ide al-Attas dengan sejumlah intelektual Muslim yang tergabung dalam INSISTS merupakan sebuah kewajaran, mengingat bahwa individu-individu tersebut pada umumnya adalah para alumni

---

[281]Adnin Armas, "Westernisasi dan Islamisasi Ilmu," *Islamia*, Edisi II, No. 6/Juli-September, 2005), 9.

[282]Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu,* 51.

[283]Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi,* 8.

[284]Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularisme,* 133.

[285]Adnin Armas, *Westernisasi dan Islamisasi Ilmu,* 9.

[286]Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi,* vi.

[287]Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism,* h. 133.

ISTAC di era Al-Attas. Karenanya, maka konsep Islamisasi ilmu pengetahuan yang mereka sintesiskan sangat dipengaruhi oleh teori-teori al-Attas yang memang menekankan ide dewesternisasi atau desekularisasi. Oleh karena itu, al-Attas seringkali dijadikan sebagai rujukan di dalam serangkaian artikel INSISTS, khususnya ketika mereka memberikan penjelesan-penjelasan konsep Islamisasi dan penolakkan terhadap sekularisme.

Selain dekat dengan ide dan gerakan Islamisasi serta pemikiran Islam pada umumnya, INSISTS juga dikenal sebagai *rival* bagi pemikiran liberal. Berbagai upaya yang dilakukan institusi ini dinilai banyak kalangan berjalan efektif. Meskipun demikian, INSISTS tampak juga mempunyai keterbatasan dan kelemahan, beberapa diantaranya adalah, INSISTS lebih banyak bergelut di seputar persoalan filsafat. Karenanya, fokus dari kritik-kritik mereka pada umumnya mengarah pada hal-hal yang bersifat Barat. Padahal Dunia Islam dan Barat sama-sama memiliki kelemahan yang seharusnya dikritisi. INSISTS sering mengabaikan isu-isu sosial-keagamaan masyarakat Indonesia pada umumnya dan tidak kalah peliknya dengan persoalan internal umat Islam sendiri yang masih mencari konsep ideal terkait studi Islam dan masa depan peradabannya.

C. Respon Idealis

Untuk ke sekian kalinya, studi ini kembali menyebut Universitas Islam Negeri (UIN) sebagai bagian penting dari Islamisasi ilmu pengetahuan. Namun pada bagian ini yang ingin ditonjolkan adalah bahwa UIN dan lembaga sejenis yang tersebas di sejumlah wilayah Indonesia, dalam konteks ini dikategorikan sebagai respon idealis yang dapat dicermati dari serangkaian perubahan yang terjadi pada institusi ini terkait ide dan gerakan Islamisasi.[288] Dalam praktiknya institusi-institusi

[288]Di Indonesia secara keseluruhan terdapat 11 UIN, yaitu UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, UIN Sunan Ampel Surabaya, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, UIN Alauddin Makassar, UIN Ar-Raniry Aceh, UIN Raden Fatah Palembang, UIN Syarif Kasim Pekanbaru, UIN Sumatera Utara Medan, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, UIN Walisongo Semarang. 19 IAIN dan 23 STAIN. 19 IAIN, yaitu IAIN Ambon, IAIN Antasari Banjarmasin, IAIN Bengkulu, IAIN Datokarama Palu, IAIN Imam Bonjol Padang, IAIN Mataram, IAIN Padangsidempuan Tapanuli Selatan, IAIN Pontianak, IAIN Purwokerto, IAIN Raden Intan Bandar Lampung, IAIN Salatiga, IAIN Samarinda, IAIN Sultan Amai Gorontalo, IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banteng, IAIN Sultan Thaha Saifuddin Jambi, IAIN Surakarta, IAIN Syekh Nurjati Cirebon, IAIN Ternate, IAIN Tulungagung. 23 STAIN, yaitu STAIN Al-Fatah Jayapura, STAIN Batusangkar Sumatera Barat, STAIN Curup Bengkulu, STAIN Gajah Putih Aceh, STAIN Jember, STAIN Jurai Siwo Lampung, STAIN Kediri, STAIN Kerinci Jambi, STAIN Kudus, STAIN Malikussaleh

tersebut mendapat legitimasi pemerintah sebagai bagian dari sistem pendidikan nasional.

Perubahan IAIN menjadi UIN diawili oleh kesadaran akan perlunya ilmu pengetahuan yang *integrated*. Ini dikarenakan praktik yang terjadi, seperti diakui oleh para ahli adanya kondisi yang tidak harmonis bukan saja antara ilmu agama dengan ilmu umum, namun juga ketidakharmonisan di dalam intern ilmu-ilmu.

Selain itu, dalam konteks pendidikan di Indonesia perubahan tersebut dilatarbelakangi oleh harapan ideal bagi para peserta didik agar menjadi seorang ahli terhadap satu bidang ilmu pengetahuan, naman pada saat yang sama juga ia mampu mengintegrasikan ilmu yang dimilikinya itu dengan ilmu lainnya. Upaya integrasi ini merupakan salah satu dari gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan. Karenanya merupakan sebuah kewajaran bila perubahan tersebut juga dapat dilihat dalam konteks respon terhadap gagasan dan gerakan Islamisasi.[289] Meski masih dalam perdebatan, setidaknya konsep integrasi memang menjadi bagian dari ide-ide Islamisasi seperti yang digagas al-Faruqi dan diformulasikan oleh al-Alwani. Selain masuknya konsep integrasi, perubahan tersebut tidak hanya sebagai basis integrasi keilmuan, namun juga sebagai jawaban terhadap berbagai persoalan sekaligus memenuhi dua harapan masyarakat, yakni harapan akademis dan sosial-keagamaan dalam waktu bersamaan. Di samping itu, dengan adanya perubahan tersebut juga UIN dapat menghasilkan lulusan yang memiliki daya saing (*competitive advantage*).

Lebih dari itu, para lulusannya pun diproyeksikan menjadi juru bicara Islam di tengah aneka tantangan modernitas yang sedang dan akan

---

Lhokseumawe Aceh, STAIN Manado, STAIN Palangka Raya, STAIN Palopo, STAIN Pamekasan, STAIN Parepare, STAIN Pekalongan, STAIN Ponorogo, STAIN Sorong, STAIN Sultan Qaimuddin Kendari,m STAIN Syekh Abdurrahman Sidik Banka, STAIN M. Djamil Djambek Bukittinggi, STAIN Watampone, STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa, Aceh.

[289]Terhadap perubahan tersebut dipetakan Lukman Hakim, terdapat 3 (tiga) tipologi cara pandang kalangan akademisi dalam merespon perubahan IAIN menjadi UIN, yakni kelompok konvensionalis yang melihat bahwa perubahan tersebut akan menyeret ilmu-ilmu keislaman yang selama ini dikaji di IAIN dalam arus sekular ilmu-ilmu umum. Kelompok sukular yang memandang bahwa perubahan tersebut hanya memperkecil lingkup keilmuan dalam batasan Islam. Dan terakhir, kelompok progresif yang kelompok yang berada di antara dua ekstrim sebelumnya, yang melihat bahwa ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu umum harus diintegrasikan sehingga akan memunculkan sintesa-dialektik yang saling mewarnai. Selengkapnya dapat disimak Lukman Hakim, "Quo Vadis Pengembangan Keilmuan UIN: Sekularisasi atau Quranisasi Ilmu Pengetahuan," *Substantia*, Volume 16, Nomor 1, April 2014.

muncul dalam realitas masyarakat. Hal ini bermakna bahwa pengembangan ilmu pengetahuan harus diarahkan pada terciptanya iklim ilmiah sejati di mana penelitian, pembangunan teori dan pendekatan-pendekatan ilmiah dapat dilakukan.[290] Kemudian kajian ilmiah ini juga harus diimplementasikan dalam kehidupan riil masyarakat. Dengan usaha ini kiranya dapat memperlihatkan UIN sebagai laboratorium bagi pengembangan ilmu-ilmu keislaman sekaligus agen utama dalam mewujudkan transformasi sosial.

Selain itu juga, pengembangan ilmu pengetahuan harus berorientasikan masa depan, sehingga menciptakan dinamika keilmuan yang hidup yang akan mewarnai kehidupan masyarakat. Karenanya pula, ilmu-ilmu pengetahuan yang terintegrasikan dan yang dipelajari diperguruan tinggi Islam sejatinya harus mampu berakselerasi secara beriringan dengan kebutuhan masyarakat. Tak dapat dipungkiri bahwa kebutuhan keilmuan masyarakat sekarang tidak hanya sebatas penyelesaian persoalan secara diskursif, namun juga diharapakan dapat berperan dalam berbagai rekayasa sosial yang menyentuh kebutuhan praktis yang menjadi kebutuhan masyarakat.

Persoalan yang muncul kemudian, apakah perubahan tersebut sebagai respon terhadap gagasan dan gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan, tampaknya menarik untuk didiskusikan lebih lanjut. Sebagian orang memandang bahwa perubahan IAIN menjadi UIN, selain dikarenakan oleh adanya tuntutan modernisasi pendidikan tinggi Islam, perubahan tersebut dipahami pula sebagai bagian dan kelanjutan dari pembaruan Islam yang berkembang di Indonesia. Dalam konteks UIN Jakarta, tampak lebih dekat dengan ide-ide Harun Nasution yang dapat dilihat dari cara pandangnya yang melihat ilmu pengetahuan tidak perlu dipertentangkan dengan Islam. Sebab dalam pandangannya, sumber agama adalah wahyu dan sumber ilmu pengetahuan adalah *sunnatullah* dan keduanya berasal dari sumber yang satu, yakni Allah Swt., oleh karena itu, maka di antara keduanya tidak ada pertentangan.[291]

Menurut Harun Nasution juga, ia mengakui bahwa agama dan sains, sama-sama menghadapi persoalan yang cukup rumit ketika berhadapan dengan situasi yang demikian. Satu sisi sains di Barat berkembang dengan pesatnya, tetapi jauh dari jiwa agama, sehingga yang terjadi adalah sains yang sekular. Sebaliknya di Timur masyarakatnya taat

---

[290]Bahtiar Effendy,"Mempertegas Arah Kajian Islam," dalam Nurcholish Madjid (ed.), *Teologi Islam Rasional: Apresiasi terhadap Wacana Praksis Harun Nasution* (Ciputat: PT Ciputat Press, 2005), 46.

[291]Harun Nasution*, Islam Rasional,* 297-298.

beribadah, tetapi lemah moralnya, sehingga muncul bentuk sekularisasi juga dalam umat beragama.

Mengamati persoalan tersebut, Harun Nasution memberikan alternatif penyelesaian, antara lain, pertama, menyesuaikan filsafat dan sains yang sekular dengan ajaran dasar agama, sehingga yang berkembang di dunia bukan filsafat dan sains yang sekular, tetapi filsafat dan sains yang agamis. Kedua, mengutamakan pendidikan moral umat beragama, di samping pengajaran ibadah dan syariah, sehingga terciptalah umat beragama yang berakhlak mulia.[292]

Jalan pikiran ini cukup mewarnai perjalanan studi-studi keislaman di kalangan mahasiswa dan dosen IAIN Jakarta kala itu, dan jalan pikiran itu pula menjadi bagian penting dari dinamika pembaruan Islam. Dalam konteks studi Islam di perguruan tinggi, jalan pikiran tersebut dapat dikatakan sebagai pembuka jalan bagi kemungkinan modernisasi pemikiran di lingkungan pendidikan tinggi Islam.

Sejak ide-ide dari para tokoh pembaruan bergulir di Indonesia, terutama Harun Nasution, dalam konteks pendidikan tinggi Islam, ide-ide tersebut dapat dijadikan tonggak pengembangan pendidikan tinggi Islam yang kini telah bertransformasi menjadi universitas dan ini merupakan fase bersejarah dalam perkembangan pendidikan tinggi Islam di Indonesia.

Seperti diketahui bahwa sebelum ide-ide Harun Nasution dan para tokoh pembaruan lainnya menggulirkan gagasan-gagasannya, studi-studi di IAIN didominasi oleh pendekatan normatif yang menekankan aspek legal-formal Islam dan kemudian diikuti pula oleh pendekatan normatif-idealistik yang bersumber dari tradisi studi-studi Islam di sejumlah perguruan tinggi di Timur Tengah.

Setelah Harun Nasution dan para tokoh yang pada umumnya berpendidikan Barat mulai memperkenalkan studi-studi keislaman dalam tradisi yang berkembang di sejumah universitas di Barat, maka pendekatan studi Islam kemudian diramaikan pula dengan pendekatan sosio-historis yang pada akhirnya membentuk tradisi studi Islam yang khas di UIN dengan memasukkan unsur keindonesiaan yang kaya sejalan dengan keragaman budaya, adat dan kearifan lokal yang tersebar di seluruh wilayah dari Sabang sampai Merauke.

Selain itu, bersamaan dengan gagasan-gagasan pembaruannya di era 1990-an, Harun Nasution pun mengemukakan keinginannya untuk mengembangkan IAIN menjadi UIN. Transformasi ini diharapkan

[292]Harun Nasution, *Islam Rasional,* 241-242.

Harun Nasution akan mencetak sarjana yang memiliki kompetensi agama namun tidak asing dengan pengetahuan umum. Baginya ini bukan mustahil, sebab dalam sejarah dicatat tokoh semisal Ibn Rushd dan Ibn Sina yang ahli filsafat, syariah, juga ahli di bidang kedokteran.[293]

Dalam konteks UIN Jakarta, perubahan dari IAIN menjadi UIN tampak keseriusannya di Era Azyumardi Azra menjabat sebagai Rektor. Bagi Azyumardi Azra, gagasan dari perubahan tersebut bertolak dari berbagai persoalan yang selama ini dihadapi lembaga ini, antara lain, IAIN belum berperan secara signifikan dalam dunia akademik, birokrasi dan masyarakat Indonesia secara keseluruhan. Peran yang lebih menonjol justeru peran dakwahnya ketimbang sebagai lembaga ilmu pengetahuan. Selain itu, perubahan tersebut juga dipicu oleh belum mampunya IAIN merespon perkembangan iptek dan perubahan masyarakat yang semakin kompleks, karena lebih berkonsentrasi pada pengembangan dan penguatan imtaq.[294]

Alasan mendasar dari dilakukannya transformasi tersebut dikemukakan Azyumardi Azra juga adalah, pertama, umat Islam semakin menyadari bahwa tidak ada dikotomi antara ilmu umum dan ilmu agama. Kedua, program pembangunan di Indonesia membutuhkan peran umat Islam yang menguasai bidang-bidang keilmuan umum. Ketiga, transformasi sebagian besar madrasah menjadi *public school* dengan karakter Islam membawa konsekuensi lebih lanjut bagi IAIN. IAIN harus mampu mewadahi para lulusan madrasah yang memiliki bidang keahlian sains dan ilmu sosial. Karenanya, IAIN juga harus memiliki jurusan-jurusan umum tersebut. Dengan demikian, maka apa yang dapat dipelajari di UIN bukan hanya ilmu-ilmu agama, tetapi juga ilmu-ilmu umum.[295]

Dampak filosofis dari transformasi tersebut menurut Azyumardi Azra juga memunculkan gagasan reintegrasi ilmu pengetahuan. Namun

---

[293]Dalam hal ini perlu diapresiasi catatan Moh Hanifuddin Mahfud yang telah mengabadikan alasan Harun Nasution ingin mengembangkan IAIN menjadi UIN dikemukakan tokoh ini dalam sebuah wawancara dengan Republika pada Kamis, 28 Maret 1995. Selengkapnya dapat dibaca dalam Moh Hanifuddin Mahfud, "Ide Perubahan IAIN menjadi UIN Jakarta." Dalam Hamid Nasuhi dan Idris Thaha, *Catatan Sewindu UIN Jakarta* (UIN Press, 2010). http://hanifmahfuds.wordpress.com/2012/02/08/ide-perubahan-iain-menjadi-uin-jakarta-dari -harun nasution-hingga-azyumardi-azra/, diakses pada Pebruari 2015

[294]Moh Hanifuddin Mahfud, "Ide Perubahan IAIN."

[295]Azyumardi Azra, "From IAIN to UIN: Islamic Studies in Indonesia," dalam Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory (eds.), *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011), 45,

demikian reintegrasi dalam konteks ini ditegaskannya bukanlah Islamisasi ilmu pengetahuan, Sebab selain Islamisasi yang masih menuai debat dan sejumlah pertanyaan banyak kalangan, ilmu pengetahuan sejak awal adalah *Islamic*, sehingga tidak perlu mengislamkannya. Yang lebih dibutuhkan adalah pengembangan teori yang berdasarkan realitas sosio-kultural Muslim.[296]

Langkah yang ditempuh UIN Jakarta kemudian juga merambah ke sejumlah institusi yang sama di sejumlah wilayah di Indonesia seperti UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, UIN Sunan Ampel Surabaya dan UIN Maulana Malik Ibrahim. Perubahan ini terkait pula dengan peran pemerintah, dalam hal ini Kementerian Agama dan Kementerian Pendidikan yang memberikan wewenang yang lebih luas lagi bagi IAIN dalam penyelenggaraan pendidikan Islam dengan mengizinkannya membuka fakultas-fakultas dan program akademik non-keagamaan dalam rangka menjembatani langkah transformasi IAIN Jakarta, IAIN Yogyakarta dan STAIN Malang menjadi UIN.

Pada tingkat aksiologis dapat diamati bahwa praktik integrasi pada ketiga lembaga tersebut secara filosofis memiliki penekanan yang berbeda. UIN Jakarta, lebih dekat dengan ide-ide Harun Nasution dan para tokoh pembaruan era 1970-an yang tema sentralnya adalah modernisasi. Dalam konteks ini modernisasi dipahami sebagai perubahan menurut fitrah atau *sunnah Allāh*. Sehingga untuk menjadi modern, umat Islam harus memahami lebih dahulu hukum yang berlaku dalam alam, yang pada gilirannya melahirkan ilmu pengetahuan. Dari jalan pikiran ini maka Islamisasi ilmu pengetahuan kemudian dipahami tidak lagi sebagai 'pengislaman ilmu' namun lebih kepada pembangunan semangat umat Islam untuk selalu modern, maju, progresif dan terus melakukan perbaikan bagi diri dan masyarakatnya agar terhindar dari keterbelakangan ilmu pengetahuan dan teknologi.[297]

UIN Yogyakarta lebih dekat dengan ide-ide M. Amin Abdullah yang lebih dikenal dengan pendekatan Paradigma interkonektif-integratif yang dipahami sebagai upaya membangun kerjasama yang efektif dan mendalam antar berbagai disiplin keilmuan sehingga terjadi komunikasi efektif, membuka tirai-tirai dari bangunan-bangunan keilmuan, baik keilmuan agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman. Sedangkan untuk mengurai krisis relevansi dalam perkembangan ilmu-ilmu sekular diberikan konsep gerakan *rapprochement*, yakni kesediaan

[296]Azyumardi Azra, "From IAIN to UIN", 46.

[297]H. Abuddin Nata, et.al., *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005), 144.

untuk saling menerima keberadaan kubu-kubu keilmuan yang lain dengan lapang dada. Gerakan ini disebut juga gerakan penyatuan atau reintegrasi epistemologi keilmuan.

Berbeda dengan dua lembaga di atas, UIN Malang dalam konteks ini menerapkan model 'pohon ilmu' yang banyak dikaitkan dengan sosok Imam Suprayogo. Filosofi pohon selain sebagai wujud keindahan Tuhan, oleh Imam Suprayogo dipandang sangat tepat untuk menjelaskan integrasi antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum. Mendasari argumen filosofisnya, ia banyak merujuk pemikiran al-Ghazali yang membagi ilmu berdasarkan hukum mencarinya, yaitu *farḍ ʻ ain* dan *farḍ kifāyah*. *Farḍ ʻ ain* adalah berupa Al-Qur'an dan Sunnah sedang ilmu-ilmu di luar itu adalah *farḍ kifāyah*.[298]

Metafora pohon ilmu dijelaskan Imam Suprayogo lebih lanjut paralel dengan ilmu pengetahuan yang seharusnya dibangun dalam satu kesatuan. Petunjuk dalam Al-Qur'an dan Hadis seharusnya dikembangkan dalam berbagai rumpun ilmu atau fakultas dan selanjutnya tumbuh berbagai cabang, ranting dan daun. Kesemua itu menyatu dan tidak dapat dipisahkan antara satu dengan lainnya. Demikian halnya antara Al-Qur'an dan Hadis dengan ilmu-ilmu modern. Meski demikian, ia mengakui akan berbagai persoalan yang muncul dalam rangka mengimplementasikan metafora yang dibangunnya, setidaknya bagi Imam Suprayogo pandangan ini dapat memberikan keyakinan kuat terhadap sumber-sumber doktrin Islam merupakan ajaran komprehensif dan berlaku di segala ruang dan waktu. Itu semua sebagai modal dasar daam pengembangunan keilmuan yang integratif.[299]

Perbedaan tersebut dapat dipahami sebagai bagian dari upaya rekonstruksi metodologis guna menjadikan integrasi ilmu menjadi sebuah realitas masyarakat Muslim. Dalam waktu yang sama masing-masing

---

[298]Metafora Integrasi keilmuan UIN Malang dapat dipahami bahwa akar sebagai ilmu alat yang mencakup Bahasa, Filsafat, ilmu alam dan ilmu sosial sebagai *farḍ ʻ ain*. Batang pohon sebagai kajian yang bersumber pada Al-Qur'an dan Hadis sebagai *farḍ ʻ ain* pula. Sedangkan dahan dan rating pohon adalah jenis-jenis fakultas yang dipilih yang hukum menuntutnya sebagai *farḍ kifāyah*. Sedangkan buah adalah bangunan ilmu yang integratif antara ilmu umum dan agama serta perolehan iman, amal shaleh dan akhlak. Uraian lengkap dapat dibaca Citra Resmi Fitri Aldila, "Integrasi Ilmu Menurut Perspektif Imam Suprayogo." http//hadhsffshsfgsfdg.blogspot.com/2013/05/integrasi-ilmu-agama-islam-dan ilmu.html 12.00 diakses pada 6 Desember 2014.

[299]Selengkapnya dapat dibaca Imam Suprayogo, "Pohon Ilmu Itu Berdahan dan Beranting." http//www.imamsuprayogo.com/viewd_artikel.php?pg=746, diakses pada 6 Desember 2014.

institusi di atas juga dapat dilihat dalam kontek mengupayakan penyatuan ilmu pengetahuan dan mengatasi dampak dikotomi ilmu yang sangat tampak dalam dunia pendidikan di Indonesia. Karenanya wajar pula bila gagasan dan gerakan Islamisasi juga dimulai dari institusi-institusi pendidikan Islam, khususnya di tingkat perguruan tinggi.

BAB V
PENUTUP

Respon intelektual Muslim Indonesia terhadap gagasan dan gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan tidak dapat dilihat secara terpisah, namun harus dilihat secara utuh dengan melibatkan arus pemikiran Islam Indonesia yang sudah dimulai dan menemukan momentumnya di bawah tema pembaruan yang mulai tampak gaungnya di era 1970-an. Tema-tema pembaruan Islam di Indonesia menyangkut dimensi yang cukup luas, tidak hanya melibatkan diskursus sosial-politik, namun juga mencakup pendidikan dan ilmu pengetahuan.

Diskusi di seputar Islamisasi ilmu pengetahuan di kalangan intelektual Muslim dapat dimasukkan ke dalam bagian dari arus pembaruan pemikiran Islam atau lebih dikenal istilah modernisasi. Modernisasi di Indonesia memiliki spesifikasi yang memadukan antara keislaman dengan keindonesiaan. Karenanya, Islamisasi ilmu pengetahuan tampak tidak lagi konsisten dengan ide-ide penggagasnya

Sebagai respons terhadap gagasan dan gerakan Islamisasi, dapat dilihat dari kategori sebagai berikut:

Pertama, respon kritis. Para intelektual Muslim Indonesia memberlakukan hukum akomodasi budaya, penggabungan antara normativitas dan historisitas, pemikiran Islam yang sejalan dengan realitas sosial dan kultural, serta mempertimbangkan dialektika antara tradisi besar dengan tradisi kecil, sehingga corak pemikiran Islam memiliki cara pandang yang khas, termasuk pula dalam merespon dan mengelaborasi berbagai isu pemikiran, termasuk Islamisasi ilmu pengetahuan.

Kedua, respon akomodasionis diperlihatkan oleh *Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations* (INSISTS) tampak sebagai pengecualian. Institusi ini cenderung lebih dekat dengan ide-ide al-Attas yang lebih tertarik untuk menekankan konsep *dewesternisasi*. Namun demikian, masih dapat dijelaskan pula bahwa individu-individu yang berperan dalam institusi tersebut bukanlah tokoh yang muncul dari serangkaian arus modernisasi Islam Indonesia, bahkan mereka kerap

tampil sebagai pengeritik kelompok-kelompok modernis yang dalam penilaian mereka cenderung akomodatif terhadap ilmu-ilmu modern.

Ketiga, respon idealis lebih menampakkan dirinya dalam institusi-institusi pendidikan Islam dan yang paling menonjol seperti dapat dilihat dari adanya perubahan IAIN dan STAIN menjadi Universitas. Meski tidak salah mengaitkan fenomena tersebut sebagai bagian dari Islamisasi, ada sejumlah kalangan yang menilai bahwa perubahan tersebut juga masih merupakan kelanjutan dari dinamika pembaruan, atau tepatnya sebagai transformasi gerakan pembaruan di Indonesia. Sebab sampai dengan hari ini banyak kalangan menilai bahwa institusi semacam IAIN, STAIN yang kini bertransformasi menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) merupakan subjek dan objek pembaruan sekaligus. Karenanya berbagai konsep semisal revitalisasi, integrasi-interkoneksi dan konsep pohon ilmu masih lekat dengan pandangan bahwa itu semua juga merupakan kelanjutan dari pembaruan yang kini lebih tertarik kepada studi-studi Islam dengan pendekatan empiris dan historis.

Dalam praktiknya, filosofi dari integrasi mengambil pola yang beragam. Dalam konteks UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, lebih menitikberatkan kepada ide-ide yang pernah dilontarkan Harun Nasution, yakni reintegrasi ilmu pengetahuan. Sementara itu, UIN Sunankalijaga Yogyakarta, lebih tertarik dengan ide-ide integrasi interkoneksi dari M. Amin Abdulah. Sedangkan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, lebih memilih model 'pohon ilmu' yang banyak dikaitkan dengan sosok Imam Suprayogo.

Islamisasi ilmu pengetahuan telah membuktikan dirinya sebagai bagian dari arus pemikiran Islam hari ini. Lebih dari itu, ia telah memberikan bekal metodologis terhadap kritik pengetahuan baik terhadap ilmu-ilmu keislaman maupun ilmu-ilmu modern. Selain itu, Islamisasi juga memberikan energi tambahan bagi para intelektual Muslim untuk selalu berupaya menghapuskan pandangan dikotomis dari dalam realitas kehidupan masyarakat Muslim di berbagai bidang, khususnya di dunia pendidikan. Pandangan dikotomis selama ini terbukti sangat merugikan dan menjadikan masyarakat Muslim jauh dari jangkauan peradaban.

Penelitian terhadap ide-ide sejumlah tokoh intelektual Muslim Indonesia yang lebih difokuskan pada tema-tema epistemologi dan ilmu pengetahuan pada umumnya. Ini dikarenakan bahwa pembaruan pemikiran Islam di Indonesia dapat dikatakan sebagai fenomena yang paling dinamis, khususnya di kawasan Asia Tenggara seperti banyak ditunjuk oleh para peneliti yang telah memperlihatkan sosoknya yang

tidak hanya sebagai kebangkitan Islam, namun juga berpengaruh terhadap masa depan peradaban Islam yang dibangun di atas bangunan ilmu pengetahuan.

Tauhid sebagai basis epistemologi yang memungkinkan terbukanya pengembangan pemikiran, gerakan dan perbaikan kehidupan masyarakat Muslim yang lebih luas, sekaligus sebagai pandangan dunia yang harus diaplikasikan ke dalam berbagai lapangan kehidupan. Terkait dengan ini, maka penting pula kiranya melakukan studi lebih lanjut tehradap prinsip-prinsip metodologis yang dapat diaplikasikan ke dalam praktik-praktik integrasi yang lebih *workable* dan berdiri di atas prinsip tauhid.

Penting pula kiranya mengamati apakah ide-ide dan gerakan Islamisasi kini mengalami pergeseran? Sebab para pendukung aliran ini kini tampaknya tidak lagi berdebat di seputar *term* Islamisasi dan keabasahan dari epistemologi yang dibangunnya. Atau mungkinkah mereka sudah mengarahkan pandangannya kepada *ethical dimension* atau *Islamic outlook*?

KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIK INDONESIA

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

_____. *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

_____. *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains*. Yogyakarta: Pilar Religia, 2004.

Abdulrahim, Imaduddin. *Islam Sistem Nilai Terpadu*. Jakarta: Yayasan Pembina Sari Insan (YAASIN), 1999.

Arif, Muḥammad Naṣr. *Naẓariyyāt al-Siyāsah al-Muqāranah wa Manhaj Dirāsāt al-naẓm al-Siyāsah al-'Arabiyyah Muqārabah Ebistimūlūjiyyah*. Virginia: The School of Islamic and Social Sciences. 1998.

_____. *Naẓariyyāt al-Tanmiyyah al-Siyāsah al-Mu'āṣirah Dirāsah Naqdiyyah Muqāranah fī Ḍaw'i al-Manẓūr al-Ḥaḍar al-Islāmī*. Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1992.

_____. *Fī Maṣādir al-Turāth al-Siyāsi al-Islāmi Dirāsah fī Ishkāliyyah al-T'amīm Qabla al-Istiqrā' wa al-Ta'ṣīs*. Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1993.

_____. *Al-Ḥaḍāraḥ al-Thaqāfah al-Madaniyyah Dirāsah li al-Sirah al-Muṣtalaḥ wa Dilālah al-Mafhūm*. Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1994.

Arifin, Sirajul. "Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Menimbang Konsep Al-Attas, Al-Faruqi dan Sardar." http://eprints.sunan-ampel.ac.id/eprint/432.

Arief, Armai. *Reformasi Pendidikan Islam*. Jakarta: CRSD Press, 2005.

Arif, Mahmud. *Pendidikan Islam Transformatif*. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara Yogyakarta, 2008.

Açikgenç, Alparslan. *Islamic Sciance: Towards a Definition*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.

_____. "Holistic Approach to Scientific Traditions." *Islam and Science 1* (2003), No. 1.

Anshari, Endang Saifuddin. *Ilmu filsafat dan Agama*. Surabaya:Bina Ilmu, 1987.

_____. *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasionalis Islami dan Nasionalis "Sekular" Tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1945-1959*. Jakarta: Rajawali Press, 1986.

_____. *Wawasan Islam Pokok-Pokok Pikiran tentang Islam dan Umatnya*. Jakarta: Rajawali Press, 1991.

Ahmad, Anis. "Reorientation of Islamic History Some Methodological Issues." dalam *Islam Source and Purpose of Knowledge*. Proceedings and Selected Papers of Second Conference on Islamization of Knowledge 1420 AH/ 982 AC. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1988.

Ahmed, Akbar S., ed. *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge, 1994.

_____. *Post Modernism and Islam*. London: Routledge, 1992.

Ali, Muhammad. *Islam Muda Liberal Post-Puritan Post-Tradisional*. Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006.

Aldila, Citra Resmi Fitri "Integrasi Ilmu Menurut Perspektif Imam Suprayogo." http//hadhsffshsfgsfdg.blogspot.com/2013/05/integrasi-ilmu-agama-islam-dan ilmu.html 12.00 diakses pada 6 Desember 2014.

Aziz, Ahmad Amir. *Neo-Modernisme Islam Di Indonesia.* Jakarta: Rineka Cipta, 1999.

Antonio, Muhammad Syafi'i. *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani bekerjasama dengan Tazkia Cendekia, 2014.

Akdogen, Cemil. "Asal Usul Sains Modern dan Kontribusi Islam." *Islamia*. Tahun I No.4/Janurari-Maret 2005.

Asmuni, M. Yusran. *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.

Armas, Adnin. "Westerrnisasi dan Islamisasi Ilmu." *Islamia,* Tahun I, No. 6, (Juli-September 2005).

Asrohah, Hanun. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.

Asraf, Ali. *Horison Baru Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Firdaus, 1996.

_____. *The* Concept *of Islamic University*. Terjemahan, Mahnun Husein. Yogyakarta:PT. Tiara Wacana, 1996.

Al-attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM, 1978.

_____. *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: International Institute of Thought and Civilization, 2001.

_____. *Aims and Objectives of Islamic Education*. London:Hodder & Stoughton, 1979.

_____. *The Concept of Education in Islam A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ABIM, 1980.

_____. *Islam and the Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1989.

_____. "Dewesternisasi Ilmu." *Jurnal Terjemahan Alam dan Tamadun Melayu,* 1:2 (2010).

_____. *A Commentary on the Hujat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri: Being an Exposition of the Theologians, the Philosophers, the Sufi on the Ontological Relationship between God and the World and Related Questions*. Kuala Lumpur: Ministry of Education and Culture, 1986.

_____. *Islam and Secularism.* Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1933.

ʻ Alwani, Taha Jabir. *The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today*. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1995.

_____. *Missing Dimensions in Contemporary Islamic Movements*. Virginia: International Institute of Islamic Thought,1996.

_____. "Taqlid and the Stagnation of the Muslim Mind." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 8, No. 3, 1991.

_____. *Ibn Taymiyyah wa Islāmiyyah Al-Maʻrifah*. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1996.

_____. "The Problem of Bias: An Epistemological Approach and Call for Ijtihad." *Paper Conferences*, Cairo, Egypt, 15-17 Shaʻ bān 1412/19-21 February 1992.

_____. "Tasā'ulāt Ḥaul Mashruʻ Islāmiyyāt al-Maʻrifah." *Qaḍ āyā Islāmiyyah Fikriyyah Islāmiyyah Taṣ diṟuhā Mu'assasah al-Rasūl al-Aʻẓ am*. Al-ʻAdad al-Khāmis 1418 H/1997 M.

_____. *Islamic Thought An Aprroach to Reform.* London: The International Institute of Islamic Thought, 2006.

Azhar, Muhammad. *Studi Islam dalam Percakapan Epistemologis.* Yogyakarta: SIPRESS, 1999.

Aminuddin, Ahmad. *Islamic Contribution to Science*. Makalah tidak diterbitkan pada University of Wisconsin, Milwaukee.

Azra, Azyumardi.*Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.

_____. *Esai-esai Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000.

_____. "From IAIN To UIN: Islamic Studies in Indonesia." Kamaruzzaman Bustamam Ahmad and Patrick Jory, *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*. Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011.

_____. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam di Indonesia.* Jakarta: Prenada Media, 2004.

_____. *Sejarah Perkembangan Madrasah*. Jakarta: Departemen Agama R.I., Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Islam, 1999/2000.

_____. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme Modern hingga Post-Modernisme.* Jakarta: Paramadina, 1996.

_____. *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.

_____. "Pasca-Modrnisme, Islam dan Politik: Kecenderungan dan Relevansi." *Jurnal Ulumul Qru'an*. Nomor 1, Vol. V, Th. 1994.

_____. "Studi Islam di Timur dan Barat: Pengalaman Selintas." *Jurnal Ulumul Qur'an*. Nomor 3. Vol. V, Th. 1994.

_____. *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.

_____. "Jaringan Ulama Timur Tengah dan Indonesia Abad Ke-17 (Sebuah Esei untuk 70 Tahun Prof. Harun Nasution)."

dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Nasution*. Jakarta: LSAF, 1989.

_____. *Renaisans Islam Asia Tenggara Sejarah dan Kekuasaan*. Bandung: Rosdakarya, 1999.

_____. *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan Media Utama, 2002.

_____. *Surau Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003.

_____. "Guardian the Faith of the *Ummah*: The Religio-Intellectual Journey of Mohammad Rasjidi." *Studia Islamika*. Vol.1, No.2, (1994).

_____. "Rekonstruksi Kritis Ilmu dan Pendidikan Islam." dalam Abdul Munir Mulkhan, et.al,. *Religiusitas Iptek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

_____. "Reintegrasi Ilmu-Ilmu dalam Islam," dalam Zainal Abidin Bagir (ed),. *Integrasi Ilmu dan Agama Interprestasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.

_____. "Upaya Menjawab Tantangan Zaman." dalam rubrik *Dialog* PERTA Jurnal Komunkasi Perguruan Tinggi Islam, Volume IV. No. 01/2001.

_____ dan Saiful Umam, ed,. *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*. Jakarta: Litbang Depag, PPIM, dan INIS, 1998.

_____. *Pengantar Buku Pendidikan Tinggi dalam Islam*. Jakarta: Logos, 1994.

Aziz, M. Amin. "Islamisasi sebagai Isu." *Jurnal Ulumul Qur'an*. Volume III, No.4 Th.1992.

Ali, Fachri dan Effendi, Bahtiar, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986.

Ali-Fauzi, Nasrullah. "Abdul Mukti Ali." *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.3, Vol.VI (1995).

Atas, Syed Farid. "Agama dan Ilmu-Ilmu Sosial." *Jurnal Ulumul Qur'an*, Nomor 2, Vol. V. Th. 1994.

_____. "The Sacralization of The Social Sciences: A Ciritique of an Emerging Theme in Academic Discourse." *Archives de sciences sociales des relegions.* 40e Annee, No.91 (Jul-Sep 1995).

Abu Sulayman, Abdul Hamid. *Eksperimen Islamisasi Pengetahuan di International Islamic University of Malaysia (IIUM)*. http://i-epistemology. net/ abdul-hamid-a-abu-sulayman/670-islamisasi, diakses pada 12 Agustus 2011.

_____. *Islamisasi dan Pembaharuan Teori dan Praktek di Perguruan Tinggi-Bahagian 1*. http://i-epistemology.net/abdul- hamid-a-abu-sulayman/669-islamisasi-dan-pembaharuan,diakses pada 12 Agustus 2011.

_____. *Islamisasi dan Pembaharuan Teori dan Praktek di Perguruan Tinggi-Bahagian 2*. http://i-epistemology. net/ abdul-hamid-a-abu-sulayman/670-islamisasi-dan-pembaharuan,diakses

pada 12 Agustus 2011.

_____. *Crisis In The Muslim Mind.* Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1993.

_____. "Islamization Of Knowledge A New Approach Toward Reform Of Contemporary Knowledge," dalam *Islam Source and Purpose Of Knowledge.* Herndon, Virginia, USA: International Institute Of Islamic thought, 1998.

_____. *Islamization of Knowledge General Principles and Workplan 2nd edition.* Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1989.

Ahmed, Muhammad Kaosar. "Perspectives on the Discourse of Islamization of Education." *American Journal of Humanities and Social Sciences*, Vol. 2 No. 1, 2014.

Amin, Ruzita Mohd. "The Effectiveness of an Integrated Curriculum: The Case of The International Islamic University Malaysia." *A Paper on 8th International Conference on Islamic Economics and Finance*, International Islamic University Malaysia, nd.

Amin, Muhammad. "Muslim Epistemology an Analytical Appraisal of Islamization of Knowledge." *Educational Reforms Trust Pakistan*, 2009.

Anwar, M. Syafii. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Orde Baru.* Jakarta: Paramadina, 1995.

Ahmad, Imad-ad-Dean. "The Rise and Fall of Islamic Science: The Calender as A Case Study." *A Paper Conference on Faith and Reason: Convergence and Complementarity at Al-Akhwayn University*, Ifrane, Morocco June 3, 2002.

Asy'arie, H. Musa. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Quran*. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992.

Assyaukanie, Luthfi. "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernisme Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam." *Jurnal Ulumul Qur'an*. Nomor 1, Vol. V, Th. 1994.

Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu. J*akarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004.

Bakar, Osman, *Tawḥ id and Science Essays on the History and Philosophy of Islamic Science.* Kuala Lumpur: Maziza Sdn Bhd, 1991.

_____. *Hierarki Ilmu Membangun Rangka-pikir Islamisasi Ilmu*. Bandung: Mizan, 1997.

Baqillāni, Muḥ ammad ibn al-Ṭ ayyib. *Al-Kitāb Tamhīd al-Awā'il wa Talkhīṣ al-Dalā'il.* Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfah, 1987.

Baqir, Zainal Abidin et.al. *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: PT. Mizan Pustaka. 2005.

Baqir, Haidar. "Dua Bentuk Respon atas Pembaruan Islam." *Jurnal Ulumul Qur'an*. Nomor 1, Vol. IV, Th. 1993.

Buchori, Didin Saefuddin. *Sejarah Politik Islam*. Jakarta: Pustaka Intermasa, 2009.

Bannerman, Patrick. *Islam and Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics and Law*. London: Routledge, 1988.

Bustamam Ahmad, Kamaruzzaman. *Islam Historis Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press, 2002.

Bastaman, Hanna Djumhana. "Corak Filosofis Psikologi yang Islami." *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. III. No. 4 Tahun, 1992.

Basyir, Ahmad Azhar. *Refleksi Atas Persoalan Keislaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*. Bandung: Mizan, 1993.

Ba-Yunus, Ilyas. "Sosiologi dan Realitas Sosial Muslim." *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol.III. No. 4 Tahun, 1992.

Bertens, K. *Panorama Filsafat Modern*. Bandung: PT Mizan Publika. 2005.

Beavers, Tedd D. *Paradigma Filsafat Pendidikan Islam Kontribusi Filosof Muslim*. Jakarta: Riora Cipta, 2001.

Brown, Daniel. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Boulatta, Issa J. *Dekontruksi Tradisi Gelegar Pemikiran Arab Islam*. Terj, Imam Khoiri, Yogyakarta: LkiS, 2000.

Baghdādi, ʻ Abd al-Qādir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad. *Al-Farq baina al-Firaq*. Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah, tt.

Bazdāwi, Abū al-Yusr Muḥammad. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Qāhirah: ʻ Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1963.

Bustamam, Ahmad Kamaruzzaman. *Islam Histori Dinamika Studi di Indonesia.* Yogyakarta: Galang Press, 2002.

Chapra, M. Umer. *Al-Qur'an Menuju Sistem Moneter yang Adil.* Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997.

Clagett, M. *Greek Science in Antiquity*. New York: Collier Books, 1955.

Dahlan, Abdul Aziz. *Sejarah Perkembangan Pemikiran dalam Islam Bagian I Pemikiran Teologis*. Jakarta: Beunebi Cipta, 1987.

Damashiqi, Jamāl al-Din al-Qāsimi. al-*Tārīkh al-Jahmiyyah wa al-Mu' tazilah.* Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1979.

Deuraseh, Nurdeng, et.al. "Muslim Scholars on Dialogue of Modern Science: Issues and Responses." *International Journal of Asian Social Science,* I (3).

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai.* Jakarta: LP3ES, 1982.

Dodi S. Truna, et.al. *Pranata Islam di Indonesia Pergulatan Sosial Politik, Hukum, dan Pendidikan.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.

Delfgaauw, Bernard. *Sejarah Singkat Filsafat Barat.* Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1992.

Effendy, Edy. A. ed. *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*. Bandung: Zaman Wacana Mulya, 1999.

Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Elmessiry, Abdelwahab M. "Modernity Immanence and Deconstruction." *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Herndon:International Institute of Islamic Thought, Volume 14 No.1, 1997.

Esposito, John L., ed. *Islam and Development Religion and Sociopolitical Change*. Syracuse: Syracuse University Press, 1980.

Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1998.

_____. "Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam." *Studia Islamika*, Vol.2, No.2 (1995).

Fadjar, A. Malik. *Reorientasi Pendidikan Islam*. Jakarta: Fajar Dunia, 1990.

Faruqi. Ismail. R. *Izlamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1982.

_____. *"Islamizing the Social Sciences,Social and Natural Science The Islamic Perpective."* Jeddah: Hodder and Stoughton and King Abdulaziz University, 1981.

_____. *Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective in Islam Source and Purpose of Knowledge*. Herndon,Virginia: International Institute of Islamaic Thought, 1988.

_____. *Al Tawhid Its Implication for Thought and Life (Issues in Islamic* Thought *series No. 4*). Virginia, The International Institute of Islamic Thought, 1412/1992.

_____. *Tauhid*. Bandung: Pustaka, 1995.

_____. *Seni Tauhid*. Yogyakarta: Bentang, 1999.

Faruqi, Yasmeen Mahnaz. "Islamic View of Nature and Values: Could These be The Answer to Building Bridges Between Modern Science and Islamic Science." *International Education Journal*, 2007, 8(2).

Fealy, Greg. *Ijtihad Politik Ulama Sejarah NU 1952-1967*. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Federspiel, Howard M. ed. *An Anthology of Islamic Studies Volume II*. Canada: McGill Institute of Islamic Studies, 1996.

_____. "Muslim Intellectuals in Southeast Asia." *Studia Islamika*. Volume 6, Number 1, 1996.

Fathuddin, Usep. "Perlukah Islamisasi Ilmu?" *Jurnal Ulumul Qur'an*. Volume III, No.4 Th.1992.

Fatimah, Irma, ed. *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Perspektif*. Yogyakarta: LESFI, 1992.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1982.

Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Furlow, Christopher A. "The Islamization of Knowledge: Philosophy, Legitimation, and Politics." *Social Epistemology*, Vol. 10. Nos.3/4.

_____. *Islam, Science, and Modernity: From Northern Virginia to Kuala Lumpur*. Disertasi tidak diterbitkan pada *University of Florida*, Florida, 2005.

Gazalba, Sidi. *Sistematika Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Ghazali, Syaikh Muhammad. *Berdialog Dengan Al-Qur'an*. terj. Masykur Hakim dan Ubaidillah, Bandung: Mizan, 1996.

Gauhar, Altaf. *Tantangan Islam*. terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka Setia, 1982.

Geertz, Clifford. *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press, 1968.

Ghulsyani, Mahdi. *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1999.

Ghurabi, ' Ali Muṣ ṭ afa. *Tārikh al-Firaq al-Islāmiyyah wa Nash'ah ' Ilm al-Kalām 'inda al-Muslimīn*. Miṣ r: Maṭ ba' ah Muḥ ammad ' Ali ' Al i Subaih wa Aulādih, tt.

Gibb, H.A.R. *Mohammedanism An Historical Survey*. London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1970.

Gordon, Scott. *The History and Philosophy of Social Science*. New York: Routledge, 1991.

Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. Jakarta: Kanisius, 1991.

_____. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Jakarta: Kanisius, 1991.

Haddad. Yvonne Yazbeck and T. Lummis, Adair. "Islamic Values in the United States." M. Federspiel, Howard, ed. *An Anthology of Islamic Studies Volume II*. Canada: McGill Institute of Islamic

Hardiman, F. Budi. "Ilmu-Ilmu Sosial dalam Diskursus Modernisme dan Pasca-Modernisme." *Jurnal Ulumul Qur'an*. Nomor 1, Vol. V, Th. 1994.

Hakim, Lukman. "Quo Vadis Pengembangan Keilmuan UIN: Sekularisasi atau Quranisasi Ilmu Pengetahuan." *Substantia*, Volume 16, Nomor 1, April 2014.

Haneef, Mohamed Aslam. *A Critical Survey of Islamization of Knowledge*. Kuala Lumpur: International Islamic University Press, 2005.

Harrison, Edward Robert. *Cosmology The Science of The Universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Haris, Abdul "Pemecahan Dikotomi Keilmuan Pendidikan Islam dengan Pendekatan Filsafat Ilmu." *Nizamia,*Vol. 8 No. 2, 2005.

Hasbullah,Moeflich, ed. *Gagasan dan Perdebatan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Wacana Dekonstruksi Modernitas dan Rekonstruksi Alternatif Sains Islam dalam Milenium Ketiga*. Jakarta: PT. Pustaka Cidesindo bekerjasama dengan LSAF, IRIS dan IIITI, 2000.

Hashim, Rosnani. "Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer Sejarah Perkembangan dan Arah Tujuan." *Jurnal Islamiyah*, I No. 6 (Juli-September 2005).

_____. *Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer Sejarah Perkembangan dan Arah Tujuan,* Pustaka Bandung, Bandung, 2005.

_____. *Educational Dualism in Malaysia.* Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1996.

Hassan, Muhammad Kamal. *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1982.

Hasan, Ahmad. *The Doctrine of Ijma' in Islam.* Islamabad: Islamic Research Institute, 1976.

Haryatmoko, J. *Manusia dan Sistem Pandangan tentang Manusia dalam Sosiologi Talcott Parsons.* Jakarta: Kanisius, 1986.

Husain, Syed Sajjad dan Ashraf, Syed Ali. *Krisis Pendidikan Islam*, Bandung: Penerbit Risalah, 1986.

Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada bekerjasama dengan Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan (LSIK), 1999.

Heriyanto, Husain. *Menggali Nalar Saintifik Peradaban Islam.* Bandung: Mizan, 2011.

Hitti, Philip K. *Dunia Arab Sejarah Ringkas*. Penerjemah, Usuhuluddin Hutagalung dan O.DP. Sihombing Bandung: Sumur Bandung, tt.

Huda, Nor. *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.

Husni Nadwi, Abu al-Hasan Ali, *Pertarungan antara Alam Fikiran Islam dengan Alam Fikiran Barat*. Terj, Mahjuddin Sjaf. Bandung: pt. Al-Ma'arif, 1983.

Ḥusaini, al-Kafāwi Abu al-Baqā Ayyub ibn Musā. *Al-Kulliyāt Mu' jam fī al-Muṣṭ alaḥ āt al-Lughawiyyah.* Beirut: al-Risdah Company, 1992.

Husaini, Adian. "Islamisasi Ilmu: Dari Salman Kemudian Terabaikan." *Republika*, 12 Maret 2009.

_____. *Islam Liberal, Pluralisme Agama dan Diabolisme Intelektual.* Surabaya: Risalah Gusti, 2005.

_____. *Pendidikan Islam: Membentuk Manusia Berkarakter dan Beradab.* Jakarta: Program Studi Pendidikan Islam Program Pascasarjana Universitas Ibn Khaldun, 2010.

_____ dan Hidayat, Nuim. *Islam Liberal Sejarah Konsepsi Penyimpangan dan Jawabannya.* Jakarta: Gema Insani, 1999.

Halim, Abdul, (ed). *Teologi Islam Rasional Apresiasi terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution.* Jakarta: Ciputat Pers, 2001.

.Hidayat, Komaruddin. "Pembaruan Islam: Dari Dekonstruksi ke Rekonstruksi." *Jurnal Ulumul Qur'an.* Nomor 3, Vol. VI, Th. 1995.

International Institute of Islamic Thought.http://iiit.org. diakses pada Januari 2010.

Hoodbhoy, Perves. *Ikhtiar Menegakkan Rasionalisme antara Sains dan Ortodoksi Islam.* terj. Sari Meutia, Bandung: Mizan, 1996.

Isfahāni, Raghib. *Muʻ jam Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān.* Beirut: Dār al-Fikr, tt.

Iraqi, Muhammad Afif, *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd Peletak Dasar-dasar Filsafat Islam.* Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.

Ibn Aḥ mad, ʻ Abd al-Jabbār. *Sharḥ al-Uṣ ūl al-Khamsah.* Qāhirah: Matbaʻ ah al-Istiqlāl al-Kubrā, 1965.

Ibn Khaldūn, ʻ Abd al-Raḥ mān. *Muqaddimah Ibn Khaldūn wa hiya Muqaddimah Kitāb al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabr fī Ayyāmi al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Aṣ arahum min Zawī al-Sulṭ ān al-Akbar.* Makkah: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfah, 1994.

Isna, Mansur. *Diskursus Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2001.

INOVASI, Edisi 22. 2005.

Jinan, Mutohharun. "Dilema Gerakan Pemikiran Islam." *Ishaqi*, Vol. IV, Nomor 1, Januari-Juni 2008.

Jaenuri, Achmad. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam Modern*. Surabaya: LPAM, 2004

_____. *Ideologi Kaum Reformis*. Surabaya: LPAM, 2002.

_____. "Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam." *Jurnal Ulumul Qur'an*. Nomor 3, Vol. VI, Th. 1996.

Jandra, M. *Pergumulan Islam Normatif dan Budaya Lokal Telaah terhadap Naskah Asmarakandi*. Jakarta: Departemen Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan, 2000.

Jennifer, M. Webb (ed.). *Powerful Ideas: Perspectives on the Good Society*. Victoria, The Cranlana Program, 2002.

Jamil, M. Mukhsin, et.al. *Nalar Islam Nusantara Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis dan NU*. Cirebon: Fahmina Institute. nd.

Jābiri, Muḥammad Ābid. *Al-Turāth wa al-Hadāthah*. Bairut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-ʻArabiyyah, 1999.

Jurjāni, al-Sharif ʻAli ibn Muḥammad. *Kitāb al-Taʻrifāt*. Jeddah: al-Ḥaramain, nd.

Kasule, Umar A.M. "Revolusi Ilmu Pengetahuan Mengapa Terjadi di Barat, Bukan di Dunia Muslim." *Islamia*. Thn I No.3/September-November 2004.

Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000.

Kalābadi, *al-Ta'āruf li al-Madhhab Ahl al-Taṣ awwufi*, catatan pinggir oleh 'Abd al-Ḥalim Maḥ mūd dan Ṭ aha 'Abd al-Bāqi Surūr. Kairo: Dār Iḥ yā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1960.

Kartanegara, Mulyadhi. *Menyibak Tirak Kejahilan:Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.

_____. *Mozaik Islam Khasanah Bunga Rampai dari Chicago*. Jakarta: Paramadina, 2000.

_____. *Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002.

_____. *Mengislamkan Nalar Sebuah Respon terhadap Modernitas*. Jakarta: Erlangga, 2007.

_____. *Integrasi ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung: Arasy Mizan, 2005.

_____. *Islamization of Knowledge and Its Implication: A Case Study of Cipsi*, www.i-epistemology.net/mulyadhi- kartanegara.html. Diakses pada Mei 2011.

_____. "Secularization of Science and Its Islamic Answer." http://i.epistemology.net/mulyadhi-kartanegara/604 secularization-of-science-and-its-islamic-answer.pdf. diakses pada 5 Januari 2015.

Karim, M. Rusli. "Pendidikan Islam di Indonesia dalam Transformasi Sosial Budaya." dalam Muslih Usa. ed,. *Pendidikan Islam di Indonesia Antara Cita dan Fakta*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.

Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.

Khozin. *Jejak-Jejak Pendidikan Islam di Indonesia Rekonstruksi Sejarah untuk Aksi*. Malang: UMM Press, 2006.

K. Rukiati, Enung dan Hikmawati, Fenti. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia, 2006.

Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

_____. *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.

_____. *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation)*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.

Kusmana, ed. *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset*. Jakarta: PPIM dan UIN Jakarta Press. tt.

Kasule, Omar Hasan. "Epistemology and Integrated to Science at Islamic University." Makalah tidak diterbitkan pada Universitas Muhammadiyah Makassar, 2009.

Kementerian Agama RI. *Penciptaan Manusia Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, 2012.

_____. *Penciptaan Bumi Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, 2012.

_____. *Penciptaan Jagat Raya Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, 2012.

Leamen, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam*. Terjemahan M. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali Pers, 1989.

Mahfud, Moh Hanifuddin. "Ide Perubahan IAIN menjadi UIN Jakarta." Dalam Hamid Nasuhi dan Idris Thaha, *Catatan Sewindu UIN Jakarta*. http://hanifmahfuds.wordpress.com/2012/02/08/ide-perubahan-iain-menjadi-uin-jakarta-dari -harun nasution-hingga-azyumardi-azra/, diakses pada Pebruari 2015.

Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.

_____. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1993.

Mahendra,Yusril Ihza. "Studi Islam di Timur dan Barat dan Pengaruhnya terhadap Pemikiran Islam Indonesia." *Jurnal Ulumul Qur'an*. Nomor 3. Vol. V, Th. 1994.

_____. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jami'at-i-Islami (Pakistan)*. Jakarta: Paramadina, 1999.

Mimouni, Jamal. "A Reply to What Islamic Science is Not." *MAAS Journal of Islamic Science*, 1987.

McDonald, M. "Egyptian Education and Development." *Journal of Arab Affairsm*, 1986 5 (1): 59.

Mas'udi, Masdar Farid. *Syarah Konstitusi UUD 1945 Dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet bekerjasama dengan Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian, 2010.

Makdisi, George. "Typology of Institutions of Learning." dalam *An Anthology Studies* oleh Issa J. Baullata. Montreal: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992.

Malik, Dedy Djamaluddin dan Ibrahim, Idi Subandy. *Zaman Baru Islam Indonesia Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rakhmat*. Bandung: Zaman Wacana Mulya, 1998.

Maḥ mūd, 'Abd al-Qādir. *Al-Falsafah al-sufiyyah fi al-Islām*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1966.

Mastuhu. *Sistem Pendidikan Nasional Visioner*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Mas'ud, Abdurahman. "Pendidikan dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam." dalam Ismail SM. et.all,. (ed),. *Paradigma Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Maksun, Ali dan Yunan Ruhendi, Luluk. *Paradigma Pendidikan Universal di Era Modern dan Post Modern Mencari "Visi Baru" atas "Realitas Baru" Pendidikan Kita*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2004.

Mathewson Denny, Fredrick. "The Umma in North America: Muslim 'Melting Pot' or 'Ethnic Mosaic'?" M. Federspiel, Howard, ed. *An Anthology of Islamic Studies Volume II*. Canada: McGill Institute of Islamic Studies, 1996.

Maududi, Abul A'la, *Khilafah dan Kerajaan Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*. Penerjemah, al-Baqir. Bandung:

Masruri, M. Hadi dan Imron Rossidy. *Filsafat Sains Dalam Al-Qur'an Melacak Kerangka Dasar Integrasi Sains dan Agama*. Malang: UIN-Malang Press, 2007.

Maksum. *Madrasah Sejarah dan Perkembangannya*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Maturidi, Abū Mansūur. *Kitāb al-Tawḥ id*. Istanbul: Maktabah al-Mu'assasah, 1983.

Muḥ ammad Ayyūb 'Ali, Abū al-Khair. *'Aqīdah al-Islām wa al-Maturidi*. Bangladesh: al-Mu'assasah, 1983.

Muḥ ammad Mūsā, Jalāl. *Nash'ah al-' Aṣ riyyah wa Taṭ āwwuruhā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāni, 1975.

Mughni, A.Syafiq. *Nilai-Nilai Islam Rumusan Ajaran dan Aktualisasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000.

_____. *Islam Agama Pradaban Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.

_____. ed. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

_____. "Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang." *Jurnal Ulumul Qur'an*. Nomor 1, Vol. IV, Th. 1993.

_____. "Pluralisme Agama di Indonesia." *Jurnal Ulumul Qur'an*. Nomor 3, Vol. VI, Th. 1995.

_____. *Masyarakat Religius Membumikan Nilai-Nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Paramadina, 2000.

_____. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1995.

_____. *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997.

_____. *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1997.

_____. "Model Metodologi Kajian Islam dalam Kerangka Ilmiah," dalam Zainuddin Fananie dan M. Thoyobi, peny. *Studi Islam Asia Tenggara*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999.

Muhsin, Imam. *Tafsir Al-Qur'an dan Budaya Lokal Studi Nilai-nilai Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010.

Munip, Abdul. *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia Studi tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab di Indonesia 1950-2004*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama R.I, 2010.

Munhanif, Ali. "Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Indonesia; A Political Reading of the Religious Thought of Mukti Ali," *Studia Islamika*, Vol.3, No.1 (1996).

_____."Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik Keagamaan Orde Baru." dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam, ed., *Menteri-Menteri Agama*. Jakarta: Litbang Depag, PPIM, dan INIS, 1998.

Munday, Pat. entry "History of Science." *New Dictionary of the History of Ideas*. Charles Scribner's Sons, 2005.

Muzani, Saiful. "Identitas Negara-Bangsa dan Kebangkitan Islam Perbandingan Malaysia dan Indonesia." Article Review. *Studia Islamika*. Vol. 1, No.2, 1994.

_____. "Reaktualisasi Teologi Mu'tazilah Bagi Pembaharuan Umat Islam: Lebih Dekat dengan Harun Nasution," Rubrik Pakar dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.4, Vol.IV (1993).

_____. "Ideologi dan Kerja Ilmiah Mempertimbangkan Gagasan Islamisasi untuk Ilmu-Ilmu Kemanusiaan (Humaniora)," dalam Panitia Penerbitan Buku dan Seminar 70 Tahun Harun Nasution bekerjasama dengan Lembaga Studi Agama dan Filsafat, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution.* Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.

Mahzar, Armahedi. *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami Revolusi Integralisme Islami*. Bandung: Mizan. 2004.

Mas' ud, Abdurrahman. *Menggagas Format Pendidikan Nondikotomik Humanis*me *Religius sebagai Paradigma Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Gema Media, 2002.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.

Muhaimin. *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam.* Yogyakarta: PSAPM, 2003.

_____. *Pembaharuan Islam Refleksi Pemikiran Rasyid Ridla dan Tokoh-Tokoh Muhammadiyah*. Cirebon: Pustaka Dinamika, 2000.

_____. et.al,. *Paradigma Pendidikan Islam Upaya Mengefektifkan Pendidikan Agama Islam di Sekolah*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.

_____. *Nuansa Baru Pendidikan Islam Mengurai Benang Kusut Dunia Pendidikan.* Jakarta: Radja Grafindo Persada, 2006.

Munawar-Rachman, Budhy. *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman.* Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.

_____. "Watak Sosial." *Jurnal Ulumul Qur'an*. Nomor 2, Vol. V. Th. 1994.

_____. "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia." *Jurnal Ulumul Qur'an*. Nomor 3, Vol. VI, Th. 1996.

_____. ed. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994.

_____. Budhy Munawar-Rachman, "Model Kajian Agama di Kalangan Kelas Menengah: Kasus Paramadina." *Lektur*, V (1996).

Mulkhan, Munir. *Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren Religiusitas Iptek*. Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga, 1998.

Muthahari, Murtadha. *Foundation of Islamic Thought, God, Men and Universe*. Barkeley: Mizan, 1985.

_____. *Mengenal Epistemologi: Sebuah Pembuktian Terhadap Rapuhnya Pemikiran Asing dan Kokohnya Pemikiran Islam*. Jakarta: PT. Lentera Basritama, 1989.

Moten, Abdul Rashid. "Islamization of Knowledge in Theory and Practice: The Contribution of Sayyid Abul A'la Maududi." *Islamic Studies*, Vol. 43. No.2 (Summer 2004).

Mohd Rashid, Zuriati, et.al. "Al-Faruqi and His Views on Comparative Religion." *International Journal of Bussiness and Social Science*, Vol. 1 No.1: October 2010.

Majid, M. Dien. *Sejarah dan Dialog Peradaban Persembahan 70 Tahun Prof. Dr. Taufik Abdullah*. Jakarta: LIPI, 1999.

Maḥ mūd, ʻ Abd al-Qādir. *Al-Falsafah al-Sūfiyyah fī al-Islām*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

Munday, Pat. "History of Science." *New Dictionary of the History of Ideas*. Charles Scribner Sons, 2005.

Michael Stanton, Charles. *Higher Learning in Islam*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, INC., 1990.

Mulder, Niels. *Agama Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya Jawa, Muangthai dan Filipina.* Penerjemah, Satrio Widiatmoko. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1999.

_____. "Transformasi IAIN Menuju UIN." dalam M. Amin Abdullah et.al,. *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Aagama dan Umum.* Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press. 2003.

Misbah Yazdi, Taqi. *Buku Daras Filsafat Islam*. Terjemahan, Musa Kazim. Bandung: Mizan, 2003.

McCord, William. *The Springtime of Freedom.* New York: Oxford University Press, 1965.

Nashar, 'Ali Sāmi. *Nash'ah al-Fikr al-Falsafi al-Islām*. Beirut: Dār al-Ma 'ārif, 1969.

Nadwi, Muḥammad Shihabuddin. *Baina 'Ilm Ādam wa 'Ilm Ḥadīth.* Makkah: Idārah al-Ṣiḥāfah wa al-Nathr bi al-Rābiṭah al-'Alam al-Islāmi, 1986.

Nahrawi, Amirudin. *Pembaharuan Pendidikan Pesantren.* Yogyakarta: Gama Media, 2008.

Nataatmadja, Hidajat. *Membangun Ilmu Pengetahuan Berlandaskan Ideologi (Al-Bayyinah).* Bandung: Penerbit Iqra', 1982.

_____. *Krisis Global Ilmu Pengetahuan dan Penyembuhannya (Al-Furqan).* Bandung: Penerbit Iqra', 1983.

Mehdi, Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 2003.

Magnis-Suseono, Franz. *Filsafat sebagai Ilmu Kritis.* Jakarta: Kanisius,

_____. "Nurcholish Madjid, Islam dan Modernitas." *Jurnal Ulumul Qur'an.* Nomor 1, Vol. IV, Th. 1993.

Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

_____. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

_____. *Traditional Islam in the Modern World.* London and New York: Kegan Paul International, 1987.

_____. *Islam dan Nestapa Manusia Modern.* Bandung: Pustaka, 1983.

_____1997.

_____. *Spiritualitas dan Seni Islam*. Bandung: Mizan, 1993

_____. *Pengetahuan dan Kesucian*.Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Centre for International Islamic Studies, 1997.

_____. *Menjelajah Dunia Modern Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim.* Bandung: Mizan, 1994.

Nata, Abuddin, et.al. *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2005.

_____. *Metodologi Studi Islam.* Jakarta: RajaGrafinda Persada, 2006.

_____. *Manajemen Pendidikan, Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia.* Jakarta: Kencana, 2003.

Nasution, Harun. *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

_____. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran.* Bandung: Mizan, 1995.

_____. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 1987.

_____. *Teologi Islam Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 1986.

_____. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

_____, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 1986.

_____. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Vol. I. Jakarta: Jembatan, 1992.

Nasr, Seyyed Vali Reza. "Islamization of Knowledge: A Critical Overview." *Islamic Studies* 30 (3) : 38 – 4001991.

_____. "Democracy and Islamic Revivalism." *Political Science Quarterly,* Vol. 110, No. 2 (Summer, 1995).

Nadvi, Muhammad Junaid. "Incorporating Contemporary Social Sciences with Islamic Philosophy." *World Journal of Islaic History and Civilization*, 3 (3): 2013.

Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln. Ed. *Handbook of Qualitative Research*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Nastain, Mohammad dan Ervani, A. Yok Zakaria. *Fiqh Kewarganegaraan Intervensi Agama-Negara Terhadap Masyarakat Sipil*. Jakarta: Pustaka Salemba, 2000.

Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.

Noer, Kautsar Azhari. *Tasawuf Perenial Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi, 2003.

Nothingham, Elizabeth K. *Agama dan Masyarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1987.

Omotosho, A.O. "The Role of Islamization of Knowledge and Institutions." *Jos Bulletin of Religion*, No.1, 1996.

Panitia Penerbitan Buku dan Seminar 70 tahun Harun Nasution bekerjasama dengan Lembaga Studi Agama dan Filsafat. *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 tahun Harun Nasution*, 1989.

Pardoyo. *Sekularisasi dalam Polemik*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993.

Pryor, Fredric L. "The Islamic Economic System." M. Federspiel, Howard, ed. *An Anthology of Islamic Studies Volume II*. Canada: McGill Institute of Islamic Studies, 1996.

Poeradisastra, S.I. *Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Peradaban Modern*. Jakarta: P3M, 1986.

Pingree, D. "Hellenophilia versus the History of Science." *Isis* 83, 559, 1982.

Qardhawi, Yusuf. *Norma dan Etika Ekonomi Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

_____. *Berinteraksi dengan Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

_____. *Al-Qur'an Berbicara tentang Akal dan Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

Qāsimī, Damshiqi. Jamāl al-Dīn. *Tārīkh al-Jahmiyyah wa al-Mu' tazilah*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1979.

Qahṭ āni, Muḥ ammad Sa' i>d. *Al-Walā' wa al-Barrā' fī al-Islām*. Riyāḍ : Dār al-Ṭ ayyibah, 2003.

Rais, M. Amien. "Belajar Ke Barat Tapi Anti Orientalis." *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.3, Vol.V (1994).

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

_____. *Islam*: *Challenges and Opportunies; Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

_____. "Islamisasi Ilmu Sebuah Respons." *Jurnal Ulumul Qur'an*, Volume III, No. 4 Th. 1992.

_____. *Islam*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1979.

_____. *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual.* Bandung: Pustaka, 2000.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1970.

Rahardjo, M. Dawam."Strategi Islamisasi Pengetahuan," Moeflich Hasbullah, ed. *Gagasan dan Perdebatan Islamisasi Ilmu Pengetahuan.* Jakarta: PT Pustaka Cidesindo, 2000.

_____ (peny). *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: Grafiti Pers, 1985.

_____ (ed). *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun Dari Bawah.* Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1985.

_____ (ed). *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1983.

_____. "ilmu." *Jurnal Ulumul Qur'an,* Nomor 4, 1990.

_____. *Intelektual Intelligensia dan Prilaku Politik Bangsa Risalah Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 1993.

_____. *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Rakhmat, Jalaluddin. *Tafsir Sufi al-Fatihah Muqadimah.* Bandung: Remaja RosdaKarya, 2000.

Risakotta. "Mendialogkan Ilmu Sosial dan Humaniora dengan Ilmu Agama: Tantangan Pengembangan Kajian Islam." dalam *Hermenia.* Vol. 2 No.1 Januari-Juni. 2003: 4.

Rippin, Andrew. *Muslim.* New York: Routledge, 1993.

Robertson, Roland, ed. *Agama Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis.* Terj, Achmad Fedyani Saifuddin. Jakarta: Rajawali, 1988.

Rothven, Malise. *Islam in the World.* Oxford: Oxford University Press, 1984.

Rusminah, et.al,. *Perguruan Tinggi Agama Islam (UIN, IAIN, dan STAIN).* Jakarta: Insan Cendekia, 2010.

Said, Nurman. et.al,. *Sinergi Agama dan Sains*. Makassar: Alauddin Press, 2005.

Salam, M., Abdus "Scientific Thinking Between Secularization and the Transcendent: An Islamic Viewpoint." *MAAS Journal of Islamic Science,* 5(1), 1989.

Saefuddin, A.M. et.al,. *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islami.* Bandung: Mizan, 1993.

_____. "Pembaruan Islam yang Bagaimana?" *Jurnal Ulumul Qur'an*. Nomor 1, Vol. IV, Th. 1993.

_____. "Dinamika dan Corak Gerakan Islam di Indonesia." *Media Dakwah,* Rabiul Awal 1419/Juli 1998.

Shepard, William. "Fundamentalism; Christian and Islamic." *Religion*, XVII (1987).

Schoorl, JW. *Modernisasi.* Jakata: Gramedia, 1991.

Setia, Adi. "Epistemologi Islam Menurut al-Attas Satu Uraian Ringkas." dalam *Islamia,* Vol. 1, No. 6.

Shalṭ ut, Maḥ mūd. *Al-Islām ' Aqīdah wa Sharīah*. Kairo: Dār Al-Qalam, 1966.

Shalabi, Aḥ mad. *al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah Nuẓ ūmuhā Falsafatuhā Tārikhuhā.* Kairo: Maktabah al-Nahḍ ah al- Maṣ riyyah, 1987.

Sirozi. "Pergumulan Pemikiran dan Agenda Masa Depan Islamisasi Antropologi." *Jurnal Ulumul Qur'an*. Volume III, No.4. Th. 1992.

Saudarson, Steven K. *Makro Sosiologi Sebuah Pendekatan terhadap Relitas Sosial, Pengantar Edisi Indonesia Hotman M. Siahaan*. Jakarta: Rajawali Pers, 1996.

Suharto, Ugi. "Islam dan Sekularisme." *Islamia.* Tahun I, No. 6 (Juli-September 2006).

Suprayogo, Imam. "Membangun Integrasi Ilmu dan Agama Pengalaman UIN Malang." dalam Zainal Abidin Bagir. ed,. *Integrasi Ilmu dan Agama Interprestasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.

_____. "Pohon Ilmu Itu Berdahan dan Beranting." http//www.imamsuprayogo.com/viewd_artikel.php?pg=746, diakses pada 6 Desember 2014.

Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Peradaban Islam Indonesia.* Jakarta: Rajawali Press, 2007.

Suparlan, Parsudi. "Kata Pengantar." dalam Harius Arsyad (ed). *Ketakwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa* Jakarta: DEPAG RI, 2000.

Suyanto dan Hasyim, Djihad. *Refleksi dan Reformasi Pendidikan di Indonesia Memasuki Millenium III.* Yogyakarta: Adicipta Karya Nusa, 2000.

Suwito dan Fauzan. *Sejarah Sosial Pendidikan Islam.* Jakarta: Kencana, 2008.

Suwito, et.al. (ed). *Perkembangan Pendidikan Islam di Nusantara Studi Perkembangan Sejarah dari Abad 13 hingga Abad 20 M.* Bandung: Angkasa, 2004.

Suheimi, Ahmad. *Soekarno Versus Natsir Kemenangan Barisan Megawati Reinkarnasi Nasionalis Sekular.* Jakarta: Darul Falah, 1999.

Shah, Mohd Hazim. "Contemporary Muslim Intellectuals and Their Responses to Modern Science and Technology." *Study in Contemporary Islam.* Volume 3 Number 2 Fall 2001.

Shafie, Ahmad Bazli. "Konsep Islamisasi Ilmu Al-Attas dan Al-Faruqi." *Islamia*, Vol. II No. 3/Desember 2005.

Smart, Ninian. *The Religious Experience.* New York: Macmillan Inc., 1991.

_____. *Religion and The Western Mind*. New York: State University of New York Press, 1987.

Safi, Louay. "The Quest for an Islamic Methodology: The Islamization of Knowledge Project in Its Second Decade." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 10:1.

Shaleh, Abdul Rachman. *Madrasah dan Pendidikan Anak Bangsa Visi, Misi dan Aksi*. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006.

Stenberg, Leif. *The Islamization of Science Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Lund, Sweden: Departement of History of Religion, University of Lund, 1996.

Sardar, Ziauddin. *Exploration in Islamic Sciences.* London: Mancell Publishing Ltd, 1989.

_____. *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim.* terj.Rahmani Astuti . Bandung: Mizan, 1993.

_____. *Islamisasi Ilmu Pengetahuan atau Westernisasi Islam dalam Jihad Intelektual.* Surabaya, Risalah Gusti, 1998.

_____. *Arguments for Islamic Science in Quest for New Science. Rais Ahmad and Syed Hosen Nasr.* Aligarh, India: Centre for Studies on Science, 1984.

Safir Iskandar, Teuku. *Falsafah Kalam Kajian Teodisi Filsafat Teologis Fakhr al-Din al-Razi*. Nanggroe Aceh Darussalam: Yayasan Nadiya, 2003.

Soewardi, Herman. "Islamisasi Sains: Apa Signifikansinya?" dalam *Mimbar Studi Jurnal Ilmu Agama Islam*, No. 1 Tahun XXVIII, September-Desember. 1999.

Siddiq Fadzil, Madya. "Potensi Kepeloporan Melayu Abad 21." dalam *Jurnal Ulumul Quran*, No. 1, VII, tahun 1996.

T. E. Duff. "Can Scientific Knowledge be Islamized?" *Social Epistemology*, 1996, 10 (3-4).

Tibi, Bassam. *The Crisis of Modern Islam* (Saltlake City: University of Utah Press, 1988.

_____. *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*. Oxford: Westview Press, 1991.

_____. "Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalis Claim to De-Westernization." *Theory, Culture and Society*, Jilid. 12, (1995).

Tabrani dan Syamsul Arifin. *Islam Pluralisme Budaya dan Politik Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan*. Yogyakarta: SIPRES, 1994.

Triyuwono, Iwan. *Shari' ate Organization and Accounting: The Reflections of Self's Faith and Knowledge*. Disertasi tidak diterbitkan, *University of Wollongong, Department of Accounting and Finance*, 1995.

Thaba, Abdul Azis. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional. Jakarta: Golden Terayon Press, 1994.

Veitch, James. "Muslim Activism, Islamization or Fundamentalism: Exploring The Issues." *Islamic Studies,* Vol. 32, No.3 (Autumn 1993).

Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*. Yogyakarta: LkiS, 2003.

Wahid, Agus. "Munawir Sjadzali." *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.3, Vol.VI (1995).

Wetham, W.C. Dampier. "Science." *Encyclopedia Britannica*. New York: Encyclopedia Britannica, Inc., 1911.

Wan Daud, Wan Mohd. Nor. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed Naquib Al-Attas*. Bandung: Mizan, 2003.

_____. *Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1998.

_____. *Budaya Ilmu: Satu Penjelasan.* Singapura: Pustaka Nasional, 2007.

Wibisono, Koento. *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme August Comte.* Yogyakarta: Gadjahmada University Press, 1983.

Wijdan SZ, Aden. *Pendidikan Islam dalam Peradaban Industrial.* Yogyakarta: Aditya Media, 1997.

Winter, Michael M.. "Egyptian Society under Ottoman Rule." M. Federspiel, Howard, ed. *An Anthology of Islamic Studies Volume II*. Canada: McGill Institute of Islamic Studies, 1996.

_____. *Al-Qur'an Realitas Sosial dan Limbo Sejarah Sebuah Refleksi*. Bandung: Pustaka, 1995.

Woodward, Mark R., ed. *Jalan Baru Islam Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia*. Penerjemah Ihsan Ali-Fauzi. Bandung: Mizan, 1999.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah II*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001.

Yazdi, Mehdi Ha'iri. *Ilmu Hudhuri Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam dari Shurawardi via Wittgenstein*. Terj, Ahsin Mohamad. Bandung: Mizan, 1994.

Yusuf, Mundzirin. *Sejarah Peradaban Islam di Indonesia.* Yogyakarta: Penerbit Pustaka, 2006.

Yusuf, Ali Anwar. *Islam dan Sains Modern.* Bandung: Pustaka Setia, 2006.

Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia.* Jakarta: Pustaka Muhammadiyah, 1960.

Zaman, S.M. "Islamic Education and Strategies of Change in The Perspective of Education." *Islamic Studies,* Vol. 27, No. 4 (Winter 1988).

Zarman, Wendi. "Menyatukan Fisika dan Metafisika." *Republika*, 23 September 2010.

Zaidi, A. H. "Muslim Reconstructions of Knowledge and the Reenhancement of Modernity." *Theory, Culture and Society*, 2006, 23 (6).

Zainuddin, M. *Filsafat Ilmu Perspektif Pemikiran Islam.* Jakarta: Lintas Pustaka. 2006.

Zainuddin, et.al. (ed). *Memadu Sains dan Agama. Menuju Universitas Islam Masa Depan.* Malang: UIN Malang Press, 2004.

Zarkasyi, Hamid Fahmi. "*World View* Sebagai Asas Epistemologi Islam." *Islamia,* Tahun II No. 5, April-Juni, 2005.

_____. "Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy." *Islamia.* Thn I No. 4/Januari-Maret 2005.

_____. "Pandangan Hidup sebagai Epistemologi Islam." makalah dalam *Workshop Pondasi Epistemologi untuk Ilmu Ekonomi* di UMY, 11 April 2005.

_____. *Al-Ghazali's Concept of Causality.* Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010.

BIODATA

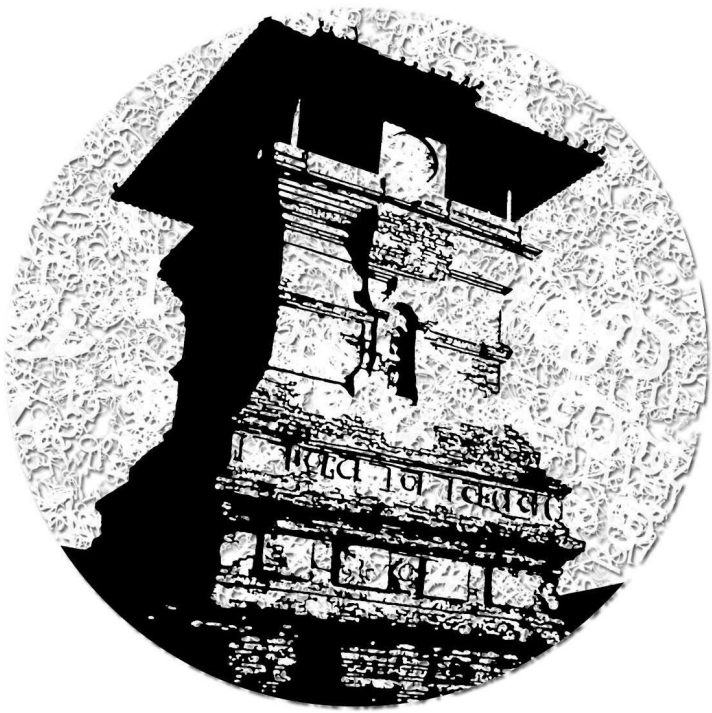
Ubaidillah Marsan, dilahirkan di Kampung Mangga, Jakarta pada 11 Pebruari 1970, dari ayah H. Marsan dan Ibu H. Yumnah Ramli. Memiliki tiga orang Saudara, Nur'aini, Nawawi dan Abdul Hadi. Pada 1995 menikah dengan Siti Multazamah dan dikaruniai tiga orang puteri, Viki, Indy dan Aidah.

Menamatkan pendidikan dasar dan menengah di Pondok Pesantren Daarul Rahman Jakarta, tamat pada 1987. Setamat dari pesantren, melanjutkan studi ke jenjang S1 pada Fakultas Agama Islam Universitas Ibnu Chaldun Jakarta, tamat pada 1994. Setelah menyelesaikan jenjang S1, pada 1997 berkesempatan untuk mengikuti kuliah jenjang S2 *Islamic Studies* di *The Graduate School of Islamic and Social Sciences*, Virginia, Amerika Serikat, tamat pada akhir tahun 2000 dengan tesis berjudul *Media Dakwah 1990-2000: A Continuation of Reformist Tradition in Modern Indonesia*. Menyelesaikan pendidikan jenjang S3 dengan konsentrasi Pemikiran Islam di Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

Sejak 2003 diangkat sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) pada Pusat Kerukunan Umat Beragama, Sekretariat Jenderal, Kementerian Agama RI. Pada awal 2009 dipromosikan untuk menduduki jabatan sebagai Kepala Sub Bagian Pembakuan Biro Organisasi dan Tata Laksana, Sekretariat Jenderal, Kementerian Agama RI sampai 2011. Pada tahun yang sama, ia kembali bergabung pada Pusat Kerukunan Umat Beragama, menjabat sebagai Kepala Sub Bidang Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) sampai 2019. Saat ini menjabat sebagai Kepala Bagian Humas pada Biro Humas, Data, dan Informasi Sekretariat Jenderal Kementerian Agama.

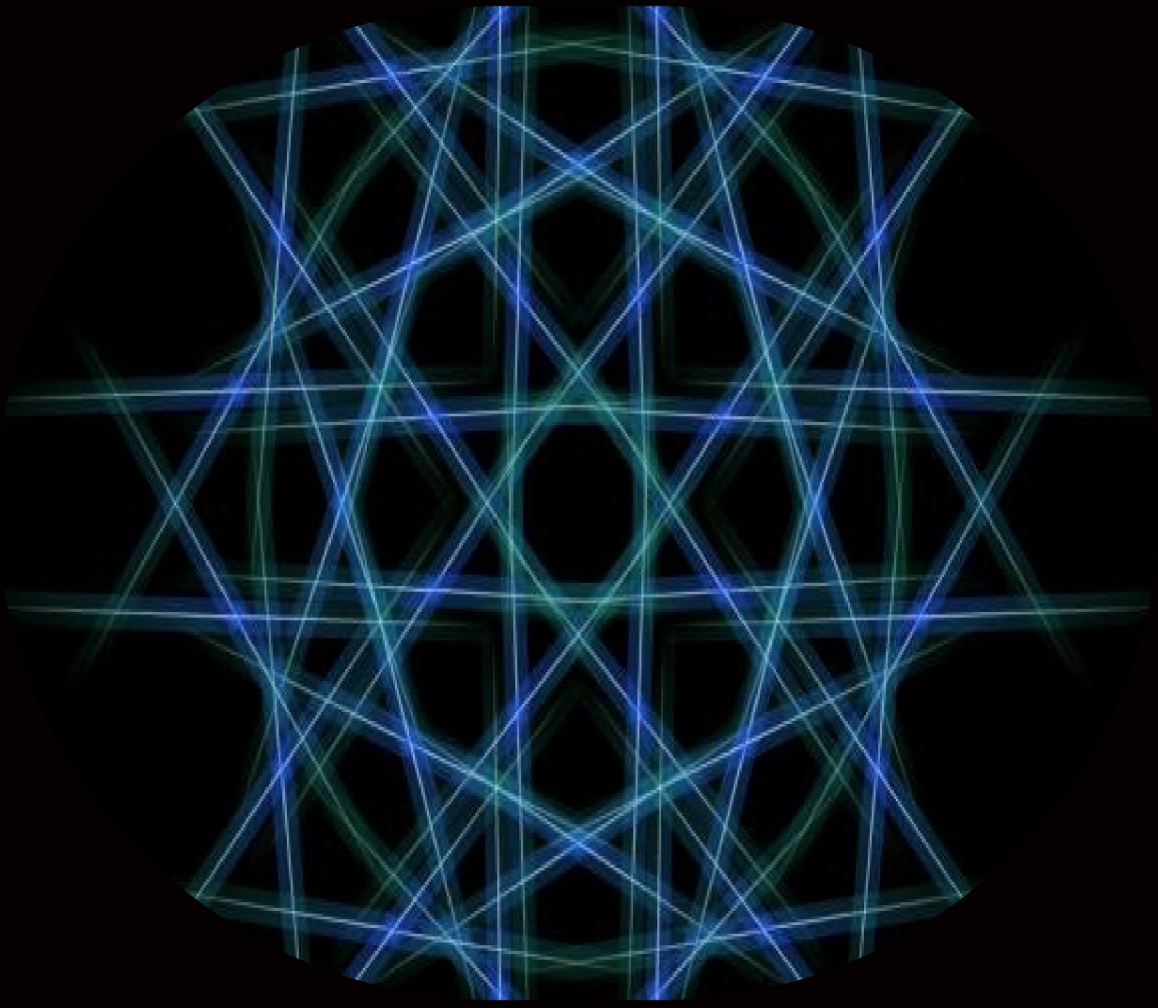
Beberapa karya ilmiah telah dihasilkan baik buku terjemahan, artikal maupun kolom, antara lain; *Keistimewaan Islam* (terjemahan), Gema Insani Press (1994), *Da'wah Islam Da'wah Bijak* (terjemahan), Gema Insani Press (1994), *Ikhwanul Muslimin Konsep Gerakan Terpadu* (terjemahan), Gema Insani Press (1996), *Berdialog dengan Al-Qur'an Memahami Pesan Kitab Suci dalam Kehidupan Masa Kini* (terjemahan), Mizan, Bandung (1997), *Al-Khawf dan al-Raja' Menurut al-Ghazali*, Jurnal Koordinat (2003), *Sains Islam dalam Perspektif Doktrin dan Sejarah*, Jurnal Ibnu Khaldun (2005), *Prosedur Pendirian Rumah Ibadah Modul Diklat Teknis*

Kerukunan Umat Beragama, Pusdiklat Teknis Pendidikan Agama dan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI (2012), *Soft Diplomacy; Dialog Lintas Agama di Dunia Internasional*, Kolom, Ikhlas Beramal (2014) dan *Forum Kerukunan Umat Beragama Aset Pemerintah dalam Pemeliharaan Kerukunan*, Kolom, Ikhlas Beramal (2015).



Parist

PARADIGMA INSTITUTE



ISBN 978 602 70129 7 4